

مَذَاهِبُ فَلَسَفِيَّةِ كَبْرَى فِي مُوَاجَهَةِ بَدَائِلِ بِنَاءِ وَهْدَمِ الْمُحْتَمَلِ

تأليف
الدكتور محمد محمد عبد البرين



دار النهضة العربية
للنشر والتوزيع
مصر - 11511



مَذَاهِبُ فَلَيْسَفِيَّةٍ كَبْرَى
فِي مُوَاجَهَةِ بَدَائِلِ بِنَاءِ وَهْدَمِ الْمُحْتَوَى



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

مَذَاهِبُ فِلَسْفِيَّةِ كَبْرَى فِي مُوَاجَهَةِ بَدَائِلِ بِنَاءِ وَهْدَمِ الْمُحْتَمَلِ

تأليف

الدكتور محمد مجتهد الربوئي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم
بجامعة فاربوس بنغازي - الجماهيرية

شبكة كتب الشيعة



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
تونس - ص.ب. ٥٧٩



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة ©

1995

لا يجوز طبع أو استنساخ أو تصوير أو تسجيل
أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة كانت
إلا بعد الحصول على الموافقة الكتابية من الناشر.

الناشر

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر



الإدارة: بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية

تلفون: 818704 - 818705

برقياً: دا نهضة - ص.ب: 749 - 11

تلفاكس: 232 - 4781 - 212 - 001

المكتبة: شارع البستاني - بناية اسکندراتي رقم 3

غربي جامعة بيروت العربية

تلفون: 316202 - 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق

بناية كريدية - تلفون: 833180

مقدمة

هذا الكتاب يحاول أن يقدم دراسة عامة لكثير من التيارات الفلسفية التي تحمل أفكاراً متعارضة. وإذا كانت الفلسفة الحديثة من عهد ديكارت حتى كانط، عرفت ببحثها من الأفكار ومصدرها، والمعرفة بصفة عامة. وبجانب ذلك اهتمت بدراسة الجوهر، الأمر الذي دعى بعض الأساتذة بتسميتها ميتافيزيقي الجوهر.

فإن المذاهب الفلسفية التي نعني بها في هذا الكتاب والتي يمتد تاريخها من حوالي 1750 م حتى سنة 1945 م تمثل اتجاهات فكرية تكاد تكون متعارضة، أو قد تكون متضادة. ولم تعد الأفكار هي الموضوع الرئيسي من حيث مصدرها، وفطريتها، وعمومها وخصوصيتها، وتجريدها، وأنواعها وأساسها في تكوين المعرفة، وصفاتها، ودرجاتها، وبساطتها وتركيبها، بالنسبة للمذاهب الفلسفية التي نعني بها. هذا السبب دعاني إلى الابتعاد عن استعمال فكرة الأدبولوجية (Ideology) كمرادف لكلمة مذهبية في تسميتها.

لأن هذا الاصطلاح Ideology يعني منهج دراسة الأفكار، فهذه المذاهب كانت غير مهتمة بصورة مباشرة بمنطق دراسة الفكرة. ولكن اهتمامها كان منصباً على الإنسان في ذاته، أو وجدانيات الإنسان، أو الإنسان الصانع للكون أو الإنسان المطلق، أو الإنسان الذي هو جزء من الطبيعة، أو الإنسان صاحب المهمة المحددة المتمثلة في إزالة الغموض اللغوي، أو الإنسان القلق الحائر في هذا الكون، أو الإنسان صاحب القيمة المحددة

المتمثلة في الجهد، أو إنسان المنفعة. فهناك سمات أو خصائص عامة تجمع بين كل مجموعة من المفكرين، وعلى أساسها أطلق اسم المذهب.

ما أقصده، وربما سيكون موضوع جدل وأخذ ورد، أن الفلسفة الواردة في هذا الكتاب، تحت اسم مذاهب، ولا أفضل تسميتها بالأيديولوجيات. لأن كلمة أيديولوجية معناها المنطق الذي يبحث في الأفكار، أسوة بالعلوم التي يستعمل فيها اصطلاح (Logy). فهذه المذاهب تبحث في السمات والخصائص وليس الغرض الأساسي البحث في الأفكار.

مادة هذا الكتاب تقع في تسعة فصول مرتبة ترتيباً زمنياً، إلى حد ما. الفصل الأول يتناول بالدراسة المذهب الرومانسي. وأهم عناصر هذا الفصل تعريف بهذا المذهب، الأسس التي تقوم عليها الرومانسية، ثم دراسة عن كولردج ومذهبه الرومانسي. الفصل الثاني خصص لدراسة الاتجاهات الراديكالية عند كل من بتام، وريكاردو والمدرسة الاجتماعية. الفصل الثالث خصص لدراسة المذهب الجدلي عند هيجل، من حيث المنهج، وفكرة الضرورة، انتقادات فكرة المطلق، الكون، وفلسفة التاريخ.

أما الفصل الرابع فقد خصص لدراسة ماركس والمادية الجدلية. الفصل الخامس خصص لدراسة العلاقة بين المنهج الجدلي والمادية الجدلية. الفصل السادس وخصص لدراسة السمات العامة التي يقوم عليها الجدل، مع المقارنة لوجهة نظر الماديين وبقية الفلاسفة المخالفين لهم.

المذهب الوجودي خصص له الفصلان السابع والثامن، أحدهما يطرح مدخلاً لهذا المذهب، وبعض الآراء لدوستوفسكي. والآخر يتناول بالدراسة الوجودية عند سارتر.

الفصل التاسع خصص لدراسة فلسفة التحليل، الفصل العاشر يعرض بعض السمات والخصائص العامة للمذهب الظاهري. هناك بعض المذاهب لها أهمية ولم يتعرض لها هذا الكتاب، وخاصة المذهب الحدسي عند برجسون، والمذهب العملي في أمريكا.

لقد اهتمت بعرض الآراء والمفاهيم الخاصة بكل مذهب مع بعض المقارنات. وكان قصدي إلى حد ما إظهار البدائل التي يوظفها أو يرتضيها كل مذهب لبناء المحتوى الفكري أو الفلسفي لذلك المذهب. ولكن حتى وإن كانت هناك محاولة هدم لمحتوى مذهب سابق من المذهب اللاحق، بحيث لا يقر هذا المذهب اللاحق دعائم ذلك المذهب السابق، فإن تلك المذاهب لم تدخل في صراع مذهبي. ولم يدخل الفلاسفة التابعين لهذا أو ذاك من المذاهب الفلسفية في صراع قد يحول الفلسفة إلى ميدان حرب. كل مذهب يدعى فيه الغلبة لنفسه والفناء للآخرين. فلم يحدث لهذه المذاهب ما كان قد حدث لصراع المذاهب عند علماء الكلام من الإسلاميين. لا أريد تحميل الدلالات أكثر من معانيها، فأقول أن تسامح مذاهب الغربيين تولدت عنه حرية الفكر عندهم، واحترام آراء ومفاهيم الآخرين.

وأخير أرجو من القراء الفضلاء والطلاب الأعزاء، الذين يقع بين أيديهم هذا الكتاب، المغفرة لي إذا وجدوا أي نهاون أو تقصير. وأقول بصدق، إذا كانت المعرفة والعلم حقاً طبيعياً للجميع، ينبغي أن لا نتعصب لما يتمشى أو يتناسب مع أغراضنا وأهوائنا، ونتحامل على ما يختلف معها. والله الموفق.

بنغازي 94/10/2

المؤلف د/ محمد محمد بالروين



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

المذهب الرومانسي



مركز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

المذهب الرومانسي

Romanticism

ما هي الرومانسية؟

الرومانسية باعتبارها حركة فلسفية عامة يمكن أن تُفهم على أساس أنها حركة، أو مرحلة هامة من مراحل الفلسفة المثالية، أو تلك المرحلة الانتقالية بين كانت وهيغل.

- وقد ازدهرت الفلسفة الرومانسية بين سنة 1775 وسنة 1815.

ولقد كان لها اتصال مبدئي ببعض المفكرين مثل نوقلس وشلنج كما سنوضح؟.

- ونقطة الانطلاق للفلسفة الرومانسية هي فلسفة كانت.

وكما تعتبر الفلسفة الكانتية والمثالية الألمانية هما نقطة الانطلاق، يمكن ترجيع هذه الفلسفة إلى جان جاك روسو في فرنسا.

- وإذا رجعنا إلى رسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» الفصل الثامن عشر نراه يقول الآتي:

إن الحركة الرومانسية في بدايتها لم تكن متصلة بالفلسفة، ولكنها كانت متصلة بالسياسة من خلال روسو. ففي بدايتها الأولى كانت متصلة بروسو، ولهذا يعتبر روسو المؤسس لهذه الفلسفة، الذي كان يحتل مكانة الوسط في تلك المرحلة الانتقالية⁽¹⁾.

Bertand Russell, A History Of Western philosophy (New York 1959) B III part II (1)
P.P. 675 - 684.

وهكذا يكون انطلاق الفلسفة الرومانسية من روسو إن لم يكن هو المؤسس الأساسي لهذا المذهب فروسو إذاً هو الشخصية العظيمة التي تركز عليها هذه الحركة.

موقف الرومانسية من الطبيعة والعقل سنذكرهما فيما بعد لأنهما سيكونان موضوع دراستنا، ولكن يجب أن نعرف أولاً أثر الرومانسية فيما يسمى بعلم الجمال.

إن حركة الرومانسية في كل من الآداب والفن، أو نظرية الجمال بصفة خاصة، والتي كان لها تأثير كبير في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر.

هذه الحركة قد ارتبطت بشخصيات كبيرة مثل:

نوفلس وشلنج وجاين بول رختر، هؤلاء الثلاثة في ألمانيا وروسو وفكتور هيجو ولامرتيه في فرنسا، وسكوت وشعراء البحيرة وشلي وكيتس في بريطانيا، وكان لهؤلاء موقف عام لاتجاه الفن ووظيفته⁽¹⁾.

فوظيفة الفن الأساسية أنه تفسير للخيال والجمال، فالنظرة الرومانسية تظهر في هذه الأعمال التي يقدمها هؤلاء الشعراء جميعاً.

إن ماهية الرومانسية، ينبغي أن ينظر إليها على أساس أنها منهج شعوري له اهتمام كبير بالطبيعة، أو أنها محاولة للاستيلاء على الظاهرة الطبيعية، أو احتوائها مباشرة، وبدون واسطة، وبأسلوب غير ناضج.

الرومانسية تعتبر كل الأشكال أو النماذج، والقواعد والتعاقدات والأساليب، التي يوضع فيها الإنسان، وكل الأساليب الاصطناعية، قد بنيت على أساس أنها عوائق في طريق التمتع بالطبيعة والتعبير عنها. ولهذا فإن الرومانسية، معارض عنيد لأي نوع من الكلاسيكية القديمة.

المذهب الرومانسي يؤكد على قيمة الإخلاص والتلقائية على التعبير العاطفي، فهم يؤكدون على التلقائية، والنظم التي تتطلبها الأشكال الفنية، أو

الأحوال الفنية بصفة عامة، تؤكد على أسبقية الشعور والخيال والعاطفة (القلب).

إنها تقف معارضة للعقل على أساس أن معارضتها للعقل، تعني بأن يكون الفن ملزماً لنفسه بالأشياء الفعلية. وذلك عن طريق الملاحظة أو التعبير، طبقاً للإحساس التي أثبتت من قبل الطبيعة، بدون تقسيمات. فهي تأمر الفنان بأن يشعر بحرية وعمق، وأن يعبر عما يشعر به، أو يحس به، دون قيود، سواء كان ذلك الشعور اجتماعياً أو فنياً. ولذلك فهي تطلب من الأعمال الفنية للمخيلة أو الشعور، أن تنطلق من النشاط الحر المتميز للفرد. بحيث يكون مستقلاً عن كل موضوع مدرك عن طريق الحس أو عن طريق التأمل. ونحن سنقوم بدراسة الحركة الرومانسية مبتدئين بالأسس التي قامت عليها الرومانسية.

الأسس التي قامت عليها الرومانسية:

- 1 - الموقف السلبي من العقل، والتأكيد على الإحساس الباطني (القلب).
- 2 - الإحساس بالجمال.
- 3 - الذوق.
- 4 - المزاج والإيمان بالشعوذة.
- 5 - الميل نحو العزلة.
- 6 - المخيلة والطبيعة.

الموقف السلبي من العقل والتأكيد على الإحساس الباطني

المذهب الرومانسي يقف من العقل وقفة معارضة، ويجعل بدلاً للعقل مفهوم القلب، أو الاستحسان الداخلي، أو الحكم الوجداني الداخلي. فالإنسان يحكم على الأشياء باستبصاره الداخلي أو بقلبه، وليس بعقله، الذي يقوم بمهمة تحليل الأمور، وترتيبها وتصنيفها، ووضعها في أحكام عامة.

وإذا كان أرسطو يجعل من العقل الفصل الذي يميز بين الإنسان وبقية الحيوانات الأخرى، فروسو مؤسس المذهب الرومانسي، أو بمعنى أدق يعتبر الأساس الذي انبثقت منه الرومانسية عند الغربيين فإنه يرى أن العقل لم يتولد في الإنسان إلا في مراحل لاحقة، فالإنسان الطبيعي أو المتوحش قد وجدت فيه قوتان سابقتان عن العقل، ومتقدمتان عليه، وهاتان القوتان هما المحافظة على الذات ورفاهيتها، وعاطفة الإحساس⁽¹⁾.

فالإنسان إنسان ليس بعقله، وإنما بمحافظته على ذاته، وفي العاطفة التي يبذلها الإنسان نحو الآخرين شفقة ورحمة. ويرى روسو في تلك المرحلة المتوحشة أن الإنسان لا يخطئ، بل لا يعرف الخطأ على الإطلاق، لأن عاطفة الإحساس بالشفقة هي التي تتحكم في الإنسان، وتقف أمامه، ولا تجعله ينحرف للخطأ. وهكذا نرى روسو كان يفترض أن العقل قد تكون في المراحل الأخيرة، بعد هاتين القوتين المتكونتين في الإنسان، وهكذا الإنسان العاقل هو الذي يخطئ.

فالإنسان العاقل هو الذي يقتل، وهو الذي يميز بين الأفراد ويتسبب في عدم المساواة. والعقل هو الذي يجعل الإنسان كائناً متعلقاً بأصحاب السلطة. والعقل هو الذي يجعل الإنسان المدني لا يتكلم من داخل ذاته، ولكن يتكلم من خارج ذاته. بعكس الإنسان الطبيعي والبدائي الذي يظهر ذاته كما هي كما يقول روسو حتى وإن وجد العقل في المجتمعات المدنية فإنه قد أصبح بدون حكمة.

وكانت هذه هي صفة المجتمعات المدنية، التي لا يستطيع فيها الإنسان أن يقدم شيئاً عن ذاته. والذي استطاع أن يقدمه الإنسان ليس سوى عقل بدون حكمة وسرور بدون سعادة وفضيلة بدون شرف⁽²⁾.

وهكذا: فإن العقل لم يكن المعبر الصادق عن الإنسان، وقد عبر كثير

Jean Jacques Rousseau, The social Contract and Discourses. Translated by G. D. (1) Cole (M.S.A, 1950) P. 224.

Ibid P. 271.

(2)

من الشعراء عن قصور العقل، وضياح المعرفة المبنية على أساس عقلي، أو علمي ومن هؤلاء الشعراء الذين عبروا عن ازدراؤهم للعقل الشاعر الانجليزي: وردز ورث⁽¹⁾. فقد أكد هذا الشاعر على هذا الاتجاه.

فمجد عقل الطفل وبراءته الفطرية، وصوره وكأنه أقرب للواقعية من العقل المشوه، الذي أفسدته الأعراف والمعتقدات والصيغ النظرية⁽²⁾.

وفي هذا الخصوص يقول ورث:

أنت يا من زيه الظاهري يخدع الناس
عن حقيقة روحه العظيمة،
أيها الفيلسوف الأكبر،
الذي لم يفرط في شيء من تراثه،
أيها المبصر بين العميان،
أنت أيها الأصم الأبكم،
الذي تقرأ العميق الخالد،
ذلك الذي يراوحه العقل الأزلي ويغاديه أبدا،
أيها النبي القدير! أيها المبارك البصير!
الذي عنده حقائق تستريح،
ونحن نكدح طوال حياتنا لنلقاها،
فتضيع في ظلام الضريح،
أنت يا من يلازمه خلوده،
كالنهار... تلازم سيد وعبد،
شاهداً لا يريد أن يبرح،
يا طفلاً صغيراً وإن كنت عزيزاً بقوة،
الحرية بنت السماء التي تحل في شامخ كيائك،

Wordsworth William, (1770 - 1850).

(1)

(2) جون هرمان راندر (الابن)، وجوستاس بوخلر، مدخل إلى الفلسفة ترجمة ملحم قربان (بيروت 1963) ص 130.

لم تستثير سنوات العمر بآلام جاهدة؟
كي تجلب النير المحتوم،
فتظل في نزاع مغلق مع بركاتك،
لسرعان ما تمتلىء روحك بأنقالها الأرضية،
فتنيخ العادة فوق صدرك بكهكلها،
ثقيلاً كالجليد، كثيفاً كالحياة⁽¹⁾.

رأينا في هذه القصيدة التي يرويها هذا الشاعر، أن الطفل سيكون حراً عند ولادته، وأنه يتحدث عن حقيقته، ورغم أن مظهره الخارجي قد يخدع الناس إلا أنه باقٍ بحقيقته التي ولد بها، ولم يشوه تلك الطبيعة لا علم ولا معرفة ولا منطق ولا دين ولا عادات... الخ.

ثم يصور الطفل على أساس أنه المبصر الحقيقي للأمور، وهو يعرف الحقيقة مباشرة، تلك الحقيقة التي قد ضيع الإنسان وقتاً طويلاً في البحث عنها، وعندما يصل الإنسان بعد مشقة إلى تلك الحقيقة فسوف تضيق. وهكذا يستمر في وصفه لهذا الطفل الذي يعيش على فطرته ولم يشوهه أي علم من العلوم. أو لم تمسه يد الإنسان كما يقول روسو «كل شيء خلقته الطبيعة جميل وإذا مسته يد الإنسان لحقه الفساد».

ونرى بايرون⁽²⁾ في قصيدة له بعنوان: «Manfred» (مانفرد) عن ازدراء الإنسان الرومانسي لمآثر العلم فيقول:

«ليست المعرفة سعادة وما العلم سوى استبدال جهل بجهل»⁽³⁾.

كذلك يعبر وولت هويتمان⁽⁴⁾ في قصيدة له يوضح فيها موقف

(1) المرجع السابق ص 130 - 131.

(2) بايرون غوردون Byron George Gordon (1788 - 1824).

(3) المرجع السابق ص 131.

(4) هويتمان وولت Whitman Walt (1819 - 1892) شاعر أمريكي يعرف برسول الديمقراطية ومناصرة الإنسان العادي.

الرومانسي من العلم ومن ازدرائه لقاعة المحاضرات والمعامل وأي وسيلة تعليمية حديثه فيقول:

«لما سمعت عالم الفلك .

ولما رأيت البراهين والأرقام أمامي تصنف في أزياج، واطلعوني على اللوائح والبيانات لأجمعها وأطرحها وأقيسها.

وعندما سمعت الفلكي، وأنا جالس، حيث كان يحاضر، والناس يقابلونه بالتصفيق في قاعة المحاضرات، سرعان ما أصبحت مرهقاً دون حسابان حتى نهضت وانسللت خارجاً، وحومت بمفردي، وفي هواء الليل السديم الرطب، ومن حين لآخر تطلعت للنجوم في صمت مطبق⁽¹⁾.

إن البراهين واللوائح لا تستطيع أن تعطي معرفة كاملة، ولا تستطيع أن تلبي أو تطفئ ظمأ وولت، لأن هناك كلاماً كثيراً عن النجوم والعلم والبراهين. هذه كلها لا قيمة لها، إذا قيست بذلك التأمل الصامت المطمئن، الذي يأتي تلقائياً، فهذا التأمل يكشف عن واقعية أمثل. فإن تلك الواقعية تفسر في قصيدة أخرى لورث، توضح تلك الفكرة التي ظهرت مناقضة للفكر المحلل، الذي أصبح يشوهه العقل الإنساني ويبعده عن المعرفة الحقة، التي لا تكون بالتعليم التقليدي أو ما هو موجود في المعاهد الحديثة.

ولكن هذا التعليم يفضل الخروج عنه إلى الخلاء والخضرة، وهذا ما سنراه في الحديث عن الجمال والطبيعة. ولكن دعنا نقبس من ورث هذه القصيدة:

«نبضة واحدة من غابة مخضرة، قد تكشف لنا عن خبايا النفس الإنسانية، وعن جانب الخير والشر، أكثر مما يستطيع الحكماء مجتمعين.

عذب هو الكثر الذي تقدمه الطبيعة، إلا أن ذكاءنا المتطفل يشوه أشكال الأشياء الجميلة.

(1) المرجع السابق ص 131.

فنحن نقتل لنشرح . كفانا علماً وفناً،
إغلق تلك الصفحات المجذبة،
تعال ومعك قلب يرى ويكتنز ما يرى⁽¹⁾.

نرى في هذه القصيدة والقصائد التي ذكرت، ثورة على ما يسميه جان جاك روسو بالتعليم الإيجابي . ذلك التعليم القائم على نقل المعرفة والمعلومات، واستعمال الأجهزة العلمية، والذي غرضه الأساسي الإعداد المعرفي .

ونرى أيضاً دعوة إلى التربية السلبية التي لا تقوم على حشو العقل بالمعارف، وإنما تقوم على تنمية القوى والاستعدادات وإظهار المعرفة الخاصة بالفرد .

الإحساس بالجمال

إن الحركة الرومانسية قد حُدِدت بصفة عامة على أساس أنها تضع الجمال بديلاً عن النفع .

- المذهب النفعي يتخذ المنفعة على أساس أنها المعيار الذي ينبغي أن تقاس به أفعال الإنسان، ولكن المذهب الرومانسي اتخذ الجمال كمعيار في حد ذاته .

- فالجمال هو معيار للمنفعة، وليس النفع معياراً للجمال . الأشياء لا تقيم ولا تقدر بما تقدمه من نفع، بقدر ما هي تقدر أو تقيم بما تحقّقه فينا من نظرة جمالية .

فالأشياء تقدر بجمالها ومنظرها، والرونق العام الذي تكون به تلك الأشياء، وليس بفائدتها أو نفعها . فالأرض الدافئة أو المكان الدافئ مفيد ولكنه ليس جميلاً، مقابل ذلك النمر يكون جميلاً ولكنه ليس مفيداً⁽²⁾.

(1) المرجع السابق ص 132 .

Bertrand Russell, A History Of Western philosophy. (New York 1959) B III part II (2)
P. 678.

سنعود فيما بعد للمذهب المضاد لهذه الفكرة وهو المذهب الراديكالي.

دارون/ صاحب نظرية التطور الذي لم يكن رومانسياً، يمدح دفء الأرض بينما بلايك (1) /Plake/ شاعر إنجليزي رومانسي يمدح ويقيم النمر (2). إن أخلاق الرومانسية بصفة مبدئية لها دوافع جمالية. إذن ما هو الجمال؟.

ولكي نحقق خصائص الرومانسية فيما يتعلق بالجمال، من الضروري ألا نهتم فقط بالدوافع الجمالية وحدها، لكن ينبغي الاهتمام بالذوق، ونأخذ في الاعتبار التذوق الفردي. فالذوق الفردي هو الذي جعل تذوق الرومانسيين الجمالي يختلف عن سابقهم. وعلى سبيل المثال: تفضيلهم للعمارة القوطية عن غيرها يعتبر مثلاً واضحاً لتذوقهم.

أو بخصوص الذوق عند الرومانسيين، كذلك يظهر عامل التذوق في الارتياح إلى المناظر الجميلة، التي تبدو في الريف، وفي الغروب وفي شروق الشمس. وعلى سبيل المثال:

أحد المفكرين د. جونسون (3)، كان يفضل الشوارع المرصوفة عن الريف. ويقول إن الرجل الذي تضايقه شوارع لندن، ينبغي أن يكون متضايقاً من الحياة كلها (4).

وإذا كان هناك أي شيء قد أعجب المتقدمين عن روسو، هي خصوبة مزارع القمح، وظهور منظرها، وتدلي فروع السنابل، وليس ما تنتجه هذه

(1) بلايك وليام Blake William (1757 - 1827) شاعر رسام إنجليزي اتسم أعماله بالطابع الرمزي.

(2) Ibid. P 678.

(3) جونسون صمويل Johnson samuel (1709 - 1784) ناقد وكاتب إنجليزي يعرف بالذكور جونسون.

(4) Ibid. p. 678.

الحقول من حبوب وغيرها. قيمة الإنسان لم تعد راجعة إلى الجهد الذي يبذل في عملية الإنتاج، كما يدعي ريكاردو، وإنما راجعة إلى التذوق الجمالي. فإن روسو نفسه كان يجد الغبطة الكثيرة في جبال الألب.

وفي كتابات الرومانسيين وقصصهم، نجد هناك تيارات قوية مخيفة، مثل العواصف والأعاصير في البحار، والمناظر المخيفة والغابة التي ليس بها ممرات. وبصفة عامة فإن ذوقهم يتركز في كل ذلك الذي لا نفع فيه، ويكون قوياً وعنيفاً. فهذه الصفات قد تكون ثابتة عند الرومانسيين، وغالباً كل إنسان، في أيامنا هذه، يفضل الذهاب إلى شلالات نياجرا. أو الجبل الأخضر في الجماهيرية المتمثلة في ذلك الشريط، وخاصة رأس الهلال، من المزارع التي قد تتمايس بشمارها المختلفة.

المزاج والإيمان بالشعوذة:

إن المزاج عند الرومانسيين لا يعرف على حقيقته إلا بدراسة الخيال. فهم يحبون كل شيء غريب، يحبون الأرواح، والقصور القديمة المهجورة. - أما الحزن يعتبر من أخص مذهبهم، فهم دائماً يشعرون بالكآبة والحزن.

وتظهر صفة الحداد والكآبة، بصورة واضحة عند بعض الشعراء الرومانسيين من أمثال (شلي) الذي يمتد تاريخ حياته من (1729: 1839) (وجون كيتس) (1795: 1821).

سندرس نماذجاً من الحداد والكآبة منها شيلي في قصيدته «Mutability» «قابلية التغير».

حيث يعطي نظرة حزينة مفرطة في التشاؤم تنتقل فيها الصفة من الضد المغاير لتلك الصفة. وبين أن الإنسان وجد في هذا الكون ليس لشيء سوى الحزن والبكاء والويل.

(1) يقول شلي⁽¹⁾:

- 1 - إن الوردة التي تبسّم اليوم ستموت في الغد.
 - 2 - وكل الذي نبغيه أن يبقى، يحاول ثم يتطاير.
 - 3 - ما هي بهجة هذا العالم؟
 - 4 - الومضة التي تزين الليل، قصيرة مهما كانت لامعة.
- هذه الأبيات تعني الآتي:

الوجود كله في الكون وقته ومحدود بفترة ولا استمرارية لشيء، وحب اليوم هو بكاء في الغد، وليس بكاء اليوم هو حب الغد. إنها نبرة حزينة فاقدة لكل أمل في البقاء.

كل ما يوجد في الكون زيف وبهتان، حتى ضوء القمر والنجوم غير قادرة على إزالة ظلام الليل. حتى وإن امتدت أشعتها فهي ليست إلا تزييف لواقع أليم، يتمثل في ظلمة الليل.

حتى وإن كانت هناك ومضات ترسل أشعة قوية، فإن أثر تلك الومضات سيكون محدوداً.

وإذا كان اليوم يتبسّم متمثلاً في تفتح وروده، فإن هذا التفتح فناء وهلاك في الغد. حتى الذي نحاول أن نبقّيه ونمسكه يتطاير في كل لحظة من أيدينا. إن بهجة هذا العالم فاقدة لمعناها هي الأخرى.

الفضيلة أصبحت متدنية فاقدة لقيمتها

الصدّاقة هي الأخرى متقلبة لا تبقى على مستقر

الحب تحول عن مساره الحقيقي، المتمثل في العطاء والتضحية والإيثار.

(1) شيلي بيرس بيش Shelley percy Bysshe (1792 - 1822) شاعر انجليزي، يعتبر من أكبر شعراء الرومانسية، قد مات غرقاً. وقد قمت بترجمة قصيدته المسماة (قابلية التغير) (Mutability) عن المرجع الآتي:

John Hayeard (ed) The penjuin Book of English verse. (London 1968) P. 291.

فأصبح يباع ويشتري مقابل سرور عابر، وزهيد لقنوط متكبر.

(2) يقول شيلي:

5 - «الفضيلة كيف أصبحت متدنية.

6 - والصدقة كيف كانت نادرة.

7 - والحب كيف يبيع غبطة زهيدة لقنوط متكبر».

ويستمر شيلي في وصفه للكآبة فيشبهها بالشيء الذي يسقط فجأة، وفي الحال ينشر القنوط والحزن، في كل قابل تحل به، وفي كل مكان تسكن فيه. الكتيب وحده يفرح بهذا القنوط وينظر إليه ليتمتع به.

(3) يقول شيلي:

8 - «ولكننا مع أنها مستسقط في الحال

9 - نتمتع فرحتها وكل ذلك الذي تسببه لنا».

وهكذا لا شيء يبقى على حاله، وكل لحظة تمر يتعرض فيها الإنسان إلى التغير في الكيف.

وفي الحالة التي تبدو فيها السماء كالمرآة جميلة صافية، تكون عرضة للتعكر والتعتم. وفي اللحظة التي تكون فيها الورود يانعة وزاهية بجمالها، وبما تحدثه من بهجة في نفوس الآخرين، تكون عرضة للذبول وفقدان الزهو والانسراح.

وفي اللحظة التي تجف فيها الدموع من العين لاستقبال يوم زاه، في هذه اللحظة قد تتغير الأوضاع إلى الأسوأ. رغم ما يبدو من أن لحظات الهدوء والسكينة تنهادى في تتابع زمني يردد ما تبقى من أحلام باهتة، رغم هذا السرور الظاهري فإنه الهدوء الذي يسبق العاصفة حيث يتحول كل شيء إلى بكاء ودموع.

الأبيات تقول/ :

- 10 - «بينما السماء زرقاء ولا معة، والورود تكون في فرحة
- 11 - وبينما العيون التي تتغير قبل الليل تجعل اليوم فرحاً
- 12 - بينما ما زالت الساعات الهادئة ترحف من الحلم ومن النوم فهو صحو للبكاء»⁽¹⁾.

إن غرض شلي في هذه القصيدة يريد أن يوضح «قابلية التغير» لا فرح في هذه الدنيا، حتى وإن كان هناك فرح وسرور، فهو وقتي لا يستمر أكثر من فترة عابرة.

الحزن والقنوط هما الانطباعات الوحيدان القويان الملازمان للإنسان. هذه النبرة الحزينة عند شلي، إن لم تكن مضادة للحب، فإنها قاتلة لكل تطلع إرادي ينزع إلى عقد علاقة محبة.

أما قصيدة جون كيتس (1795 - 1821)⁽²⁾ والتي بعنوان «حديث في الكآبة» Ode on Melancholy يشبه تساقط الكآبة على النفس الإنسانية بانهمار المطر. وكما ترسل السحابة الممطرة حنانها على الحقول الخضراء، حتى يفيض الماء ويملاً جوانب الوديان، وينشر البهجة. فإن الكآبة تنشر حزنها حتى تعم كل شيء في هذا الوجود.

والأبيات تقول/ :

«عندما تحين لحظة الكآبة تسقط فجأة من السماء
مثل السحابة الباكية، ترسل حنانها على الزهور المتدللية رؤوسها جميعاً
وتخفي التل الأخضر في كساء شهر أبريل

Ibid. p. 297.

(1)

(2) جون كيتس John Keats (1795 - 1821) أحد زعماء المدرسة الرومانسية وشاعر من شعرائها والقصيدة التي نعني بها (ode on Melancholy) حديث في الكآبة: المرجع السابق ص 297.

ثم تنشر الحزن في وردة الصباح، أو على قوس قزح لموجة الرمل
المالحة. أو على وفرة حقول الزهور الدائرية.

يشبه كينس الكآبة باليد الناعمة، التي تحتوي المحبوب بحنان ورفق،
حينما تبدي هذه لمحجوبه حزنها وآلامها.

ولا تقف الكآبة عند هذا الحد، بل تستشري بعمق داخل عيني المحبوبة
اللتين افتقدنا استدارتهما. فظهرتا بصورة تختلف عند شكلها الطبيعي لثقل
الجفون وللبكاء الشديد.

الكآبة برقة حنانها لا تريد إيقاف الحزن، وإنما تريد من المحبوبة أن
تعبر عن حالها في العلانية وليس في الخفاء والتستر.

الكآبة تعيش في كل شيء في الدموع والعيون، وفي كل ما هو جميل.

الآيات تقول:

«وإذا أظهرت المحبوبة بعض الحزن العميق

تحوي يديها الناعمتين وتدعها تولول

وتستشري في عمق في داخل عينيها المختلفتين

إنها تسكن مع الجمال... الجمال الذي ينبغي أن يموت»⁽¹⁾.

يستمر جون كينس في خطابه وحديثه للكآبة، فيصف الجمال الذي

اقرنت به أن مصيره إلى الزوال والاندثار. كل شيء في هذا الكون أو في هذا

الوجود في موقف توديعي. الفرح بالرغم من قرب من السرور يتألم هو

الآخر. تقول الآيات:

«الفرح الذي يده دائماً على شفثيه مودعاً، يتألم بالقرب من السرور

ملتفتاً إلى السم بينما فم النحلة يرتشف

وفي معبد البهجة ترى الكآبة المخفية، لها ضريحها المقدس».

البهجة هي الأخرى تودع، والذوق هو الآخر يودع، وكل شيء في هذا الكون في موقف توديعي. ولا بقاء لشيء على حاله سوى الكآبة المحجبة. الفرح على الرغم من قربهِ من السرور يتألم من هول الوداع، مفضلاً السم عن شهد النحل.

الذوق هو الآخر يودع. إن الكآبة توجد كامنة في كل شيء، وقادرة على التحول من القوة إلى الفعل، فهي الباقية وسواها في زوال لا محالة.

الآيات:

«الكآبة المحجبة لها معبدها السلطوي

رغم أنها لا ترى من أحد، عدا ذلك الذي لسانه مثقل

يمكنه أن يفجر حبة عنب الفرح بين لسانه وحلقه

نفسه سوف تذوق حسن فضاعتها، وتبقى وسط ذكرياتها المغيمة معلقة»⁽¹⁾.

الكآبة تتصف بالتسلط وقد تكون مخفية على كل واحد لكن الذي اعتاد أن يمتص حبة العنب بين لسانه وحلقه، يمكنه أن يميز الكآبة بالكيفية التي يتذوق بها عصير العنب الحلو سوف يتذوق فضاعة مذاقها وفي هذه اللحظة ستبقى نفسه معلقة في جو من الكآبة والحزن.

نموذج آخر للمزاج عند الرومانسيين «مري شلي» Mary Shelley⁽²⁾ (1797 - 1851).

- تظهر صورة الحزن والكآبة، التي تمثل المزاج عند الرومانسين، عند ماري شلي، أو المتوحش عند ماري شلي (تاريخ الفلسفة الحديثة ص 680).

Ibid P. 298.

(1)

(2) ماري شيلي Mary Shelley (1797 - 1851) ابنة الفيلسوف الانجليزي غودوين وليام Godwin William (1756 - 1836) الذي كان بكتاباته قد مهد السبيل لظهور الحركة الرومانسية في بريطانيا. وقد اقترنت Mary ماري بالشاعر الروماني شيلي Shelley الذي سبق ذكره فاكتسبت منه هذا الاسم.

متوحش ماري شلي ليس متوحشاً عادياً. فهو في أول الأمر كان مخلوقاً مؤدياً. يتطلع للعاطفة الإنسانية، لكنه دفع للكراهية والعنف بسبب الرعب الذي يثيره قبحه وتشويه خلقته، عند الذين يريد أن يعقد معهم علاقة حب، ولكنه كان متفهماً لبشاعة منظره.

وما تثيره هذه البشاعة من اشتزاز عند ناظره. فأخفى شخصيته، ويدون أن يعرف، من هو كان يساعد بعض العائلات الفقيرة من الفلاحين في أعمالهم. ثم قرر إظهار شخصيته والإفصاح عن هويته، ليعرف رد الفعل الذي سيقابل به. وهل المظهر سوف يفضل عن المخبر، فكان يعاني من صراع مستمر بين الحاجة القوية للحب والمدفوعة بإرادة جامحة وبين الرفض المنتظر.

فكان يقول:

«كلما يراهم أكثر كلما تتولد عنده رغبة أكثر في طلب عطفهم ورعايتهم. قلبه كان في اشتياق مستمر إلى أن يعرف الحب من قبل هذه المخلوقات المحبوبة، إن حدود طموحه النهائي أن يرى نظراتهم العذبة موجهة إليه. إنه لا يجرؤ على التفكير فيهم لأنهم من الخوف والرعب سوف يلتفتون بعيداً عنه»⁽¹⁾.

هذا ما كان يحدث بالفعل فحين يروونه يهربون عنه بعيداً. في أول الأمر طلب من مبدعه «الله» أن يخلق له أنثى تشبهه في الخلقة تماماً. فعندما رفض هذا الطلب وطرد العزم على اغتيال وقتل أفراد تلك الأسرة، التي كان يساعد، واحداً بعد الآخر. عندما أنهى مهمته أخذ يحملق وينظر إلى إحدى الجثث مسترجعاً فظاعة إجرامه وخطاياها وهو لا يصدق ما كان قد وقع منه.

إنه نفس الكائن الذي كان فكره زاخراً بالنظرة المتعالية، عن الجمال والخير، فأصبح شيطاناً وعدواً للإله والإنسان يعاني الوحدة والعزلة.

Bertrand Russel, A History of Western Philosophy (New York 1956) B III part II. (1) P 680.

الانفراد أو العزلة أو الوحدة:

يقول رسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة عن العزلة الآتي:

«إن العزلة جزءٌ من طبيعة الرومانسيين، وهذه العزلة تؤكد نفسها عندهم، وإذا أراد العقل أن يؤكد على بقائه فإنه ينبغي أن يغلق نفسه في خرافة ما»⁽¹⁾.

فيحدث عن هذه الخرافات فيقول:

«إن المتصوف يصبح في وحدة مع الله، وعند تأمله أو تأمل المتصوف في اللامتناهي فإنه يشعر نفسه قد تخلص من واجباته نحو جيرانه. فإن الحقيقة والواجب التي تحرر تباعيتنا إلى المادة، فإنها لا تكون ملازمة للإنسان الذي هو أصبح إلهاً ولكن إذا كان في إمكاننا جميعاً أن نعيش هذه العزلة بدون عمل نوديه. فإننا نستطيع أن نتمتع بعدم تباعيتنا هذه. ولكن ما دمنا غير قادرين على تخلص أنفسنا من حاجتنا للعمل، فإن هذا النوع من المتعة تكون في تناول الناس المجانين والأشخاص المتسلطين»⁽²⁾.

إن شحنات الثورة الانعزالية ضد القيود الاجتماعية هي مفتاح الفلسفة، السياسية، والعواطف، وهذه ليست خاصة فقط بما نسميه بالحركة الرومانسية، ولكن تمتد حتى وقتنا الحاضر. فإن الفلسفة تحت تأثير المثالية الألمانية أصبحت فردية ذاتية. وأن تطور الذات قد أعلن عنه على أساس أنه المبدأ الأساسي في الأخلاق»⁽³⁾. ولعلنا نصدق القول مع رسل فيما سنذكره لاحقاً في الفلسفات التي تبحث في عمق عن الفردية والتحرر العام للإنسان.

فيما يخص العاطفة يوجد هناك ازدياد لإيجاد حلول وسط بين البحث عن العزلة وضروريات العواطف والاقتصاد. فإن قصة «لورنس» D.H

Ibid P. 281.

Ibid. P. 681.

Ibid. P. 682.

(1)

(2)

(3)

(1) Lawrence بعنوان «الرجل الذي أحب الجزيرة».

هذه القصة تحتوي على البطل الذي ازدرى مثل تلك الحلول الوسط إلى حد بعيد، والذي قد مات من الجوع والبرد في سبيل التمتع بعزلة تامة⁽²⁾.

ولكن هذا التمسك، أو هذه الدرجة من التمسك، لم تتحقق من قبل الكتاب الذين كانوا يمدحون، ويقدرّون عالياً، العزلة أو الانفراد أو الوحدة. إن رفاهية الحياة المدنية ليست هي مرغوب الإنسان الكاهن أو الناسك. فإن الإنسان الذي ينبغي أن يؤلف كتاباً، أو يتبع عملاً فنياً فلا بد أن يدعى إلى أوامر وتحكم الآخرين، إذا أراد البقاء عند تنفيذه لعمله هذا.

ولكي يشعر باستمرارية الوحدة أو العزلة ينبغي أن يكون في إمكانه منع أولئك الناس الذين يؤثرون أو يحاولون التأثير على ذاته. وأن عمله هذا سوف يكتب له الكمال، إذا تخلص من تأثير الآخرين ولم تكن تباعيتهم له تفسر في إطار العبودية.

إن رسل هنا يؤكد على أن الرومانسيين يشددون على الإنسان في التخلص من المسؤوليات، ومحاولة حمل أعباء الآخرين. فإن أي مسؤولية يتحملها الإنسان تجعله مقيداً بمجتمع ما، لا يستطيع تحقيق العزلة المطلوبة.

فعندما ينظر الإنسان إلى الآخرين، أو يحاول أن يخلص نفسه من النظرة إلى الآخرين على أساس أنهم سادة. ويجعل نظرتهم إليهم أنهم تبع وليسوا سادة متسلطين على ذاته أو فرديته، فإنه إذا استطاع ذلك ستتحقق له هذه العزلة.

(1) لورنس دافيد هربرت Lawrence David Herbert (1885 - 1930) روائي إنجليزي .
تغلب السمة الإباحية على آثاره.

Ibid p. 282.

(2)

الحب العاطفي القوي:

مهما كان فإن الحب العنيف عند الرومانسيين أمر صعب، وما دام الحب ينظر إليه على أساس أنه ثورة ضد المصيدة الاجتماعية، فإن هذا الحب سيكون مقبولاً. لكن في الحياة الواقعية الحقيقية علاقة المحبة في حد ذاتها ستتحول بسرعة إلى مصيدة اجتماعية، وأن الشركاء في الحب سيتحولون إلى أعداء.

وكلما كان الحب قوياً وعنيفاً إلى درجة يجعل الرباط أو الفصل أو العلاقة صعبة الانفصام، ومن هنا ينظر إلى الحب على أساس أنه معركة. والتي فيها كل طرف يحاول أن يحطم الآخر بالنفاذ إلى جدران ذاته المحصنة. هذه النقطة من وجهة النظر أصبحت مشهورة ومألوفة عند كثير من الكتاب الرومانسيين وعلى الخصوص عند «D.H. Lawrence».

العلاقة العاطفية ليست المحبة وحدها، ولكن كل علاقة صداقة ترتبط بالآخرين فإنها تكون ممكنة فقط في حدود هذا الإحساس، أو تلك الكيفية التي ينبغي أن يكون فيها كل فرد يعكس ذاته الخاصة، وهذا الحب يفضل إذا كان المتحابون تربطهم علاقة الدم⁽¹⁾.

وكل ما كان الأفراد يقتربون من حيث الدم بعضهم إلى بعض، أو كانوا أقرباء فإن هذه العلاقة يمكن أن تحدث بسهولة. وإن هذه العلاقة تؤكد على العرق أو تؤكد على فكرة الأجناس البشرية⁽²⁾.

إن نشته/ وبدون نظرة إلى العار فإنه كان يفضل أخته على بقية النساء الآخر.

فيقول عند كتابته لها/.

«كم أنا أشعر وبقوة في كل ذلك الذي كنت تقولينه، وكل ذلك الذي تقومين به لأننا نحن ننتهي إلى نفس المحتوى. فإنك أنت تفهميني أكثر من الآخرين، لأننا قد انحدرنا من نفس الأبوة، وهذا يتناسب تماماً مع فلسفتي»⁽³⁾.

Ibid. P. 682.

(1)

Ibid P. 683.

(2)

Ibid P. 683.

(3)

عن هذه النظرة العرقية ظهرت القومية العرقية. وكما يقول برتراند رسل.

- إن فكرة القومية والتي كان بايرون⁽¹⁾ زعيماً لها هي امتداد لنفس الفلسفة، فإن الدولة ينبغي أن تفترض على أساس أنها عرقية تنحدر من أجداد محددين يشتركون في دم واحد.

مازيني⁽²⁾ الذي كان قد تنبه إلى عدم فهم أو فشل الانجليز في فهم بايرون، وفي عدم تقديرهم له، كان يرى ما يرى بايرون. لكن الاعتقاد بالدم والعرق على أنهما أساس القومية، فإنها ترتبط بفكرة ضد السامية أو المضادين للسامية، والتي كانت قد ظهرت في ألمانيا على يد هتلر⁽³⁾.

ما يمكن أن نقوله هنا أن الحركة الرومانسية في ماهيتها كان غرضها تحرير شخصية الإنسان من الخزعبلات الاجتماعية، والأخلاق الاجتماعية من ناحية أخرى.

فإن تلك القيود التي تحاول أن تتخلص منها الرومانسية كانت مجرد عوائق غير مقيدة لأشكال مرغوبة من النشاط، لأن كل مجتمع قديم كان قد نَمى قواعد للسلوك والتي لا شيء يمكن أن يقال عنها إلا أنها مجرد تقاليد. لكن العواطف الذاتية عندما يترك لها العنان مرة واحدة فإنه يكون من الصعب ترجيعها لتبعية حاجات المجتمعات الدينية، والتي قد نجحت إلى حد ما في ترويض الذات، لكن الاقتصاد السياسي والأسباب العقلية الأخرى قد استماتت واستطاعت أن تقوم بثورة ضد الكنيسة وضد الحركة الرومانسية، واستطاعت أن تحرض تلك الثورة وتجعلها تتخذ مكاناً لها في المجال الأخلاقي.

وبتشجيع الآنات الجديدة المتخلصة من القوانين، أو التي لا قانون

(1) باربيرون جورج غوردون Byron George Gordon (1788 - 1824) شاعر إنجليزي.

(2) مازيني جوزيبي Mazzini Giuseppe (1805 - 1872) ثائر وبطل قومي إيطالي.

(3) Ibid 683.

يُضبطها جعلت التعاون الاجتماعي مستحيلاً. وجعلت النظام يواجه بديلاً آخر وهو القوضي والتهريج والغوغائية.

- الإنسان لا يُعرّف على أساس أنه حيوان إنعزالي، ولكنه يُعرّف على أساس أنه حيوان اجتماعي. وسيظل الإنسان كذلك ما دامت هناك حياة الخدمات الاجتماعية وتبادل الحاجات، وعدم القدرة على الاكتفاء الذاتي.



سندھ تحقیقاتی کتب خانہ پتویر علوم و سائنس

«كولردج»

ولد كولردج في 21 أكتوبر 1772، في قرية أنرى سنت مري بمقاطعة ديفون بإنجلترا. وكان أبوه قصيص هذه القرية وناظر مدرستها، وكان على قسط كبير من العلم والاطلاع. وقام بتعليم ابنه حتى سن التاسعة ثم توفي⁽¹⁾.
- بعد أن وضعنا جزءاً يسيراً من حياة كولردج فإننا نحاول أن ندرس بعض المواضيع الهامة والتي منها:

- 1 - الخيال والتوهم.
 - 2 - الخيال الأولي والثانوي.
 - 3 - نظرية الإيهام.
 - 4 - دلائل القدرة الشعرية.
 - 5 - الفن والطبيعة والإنسان، أو المحاكاة والطبيعة ودور المخيلة في إظهار المحاكاة، معتمدين على النصوص الواردة في كتاب كولردج للدكتور محمد مصطفى بدوي «نوايغ الفكر الغربي» سلسلة 15.
- محاولين بقدر الإمكان مقارنة ترجمة النص العربي بالنص الانجليزي ولنبدأ على بركات الله بالخيال والتوهم.
- الخيال والتوهم:**

يقول كولروج في كتابه «السيرة الأدبية» الجزء الأول ص 202 والمترجمة من قبل الدكتور محمد مصطفى بدوي في ص 156 من كتابه المذكور.

(1) مصطفى محمد بدوي، كولردج، نوايغ الفكر الغربي 15 القاهرة (1958). ص 9.

«إنني أعتبر المخيلة⁽¹⁾ إذاً إما أولية أو ثانوية. فالمخيلة الأولى في رأيي هي القوة الحيوية أو الأولية التي تجعل الإدراك الإنساني ممكناً، وهو تكرر في العقل المتناهي لعملية الخلق الخالدة في الأنا المطلق. أما الخيال الثانوي فهو في عرقي صدى (للمخيلة) أو الخيال الأولي، غير أنه يوجد مع الإرادة الواعية. وهو يشبه الخيال الأولي، في نوع الوظيفة التي يؤديها، ولكنه يختلف عنه في الدرجة وفي طريقة نشاطه. إنه يذيب ويتلاشى ويحطم لكي يخلق من جديد، وحينما لا تتسنى له هذه العملية فإنه على الأقل يسعى إلى إيجاد الوحدة، وإلى تحويل الواقع إلى مثالي إنه في ماهيته⁽²⁾ حيوي، بينما الموضوعات التي يعمل بها (باعتبارها موضوعات) في حقيقتها ثابتة لا حياة فيها».

النص السابق كان خاصاً بالمخيلة، أما النص اللاحق فهو خاص بالتوهم: يقول كولردج النص:

«أما التوهم فهو على تقيض ذلك لأن ميدانه المحدود والثابت وهو ليس إلا ضرباً من الذاكرة تحرر من قيود الزمان والمكان وامتزج وتشكل بالظاهرة التجريبية للإرادة التي نعبر عنها بلفظة الاختيار - ويشبه التوهم الذاكرة في أنه يتعين عليه أن يحصل على مادته كلها جاهزة وفق قانون تداعي المعاني».

السيرة الأدبية ص 202 (كولردج نوابغ الفكر الغربي 15 ص 156).

النص المذكور عن المخيلة والتوهم يحاول أن يميز المخيلة إلى نوعين مخيلة أولية ومخيلة ثانوية. إذاً ما الفرق بينهما؟.

أي ما هو الفرق بين المخيلة الأولية والمخيلة الثانوية؟.

(1) إنني أفضل ترجمة اصطلاح (Imogination) بالمخيلة وليس بالخيال تمشياً مع استعمالات أرسطو والكندي فيلسوف العرب لهذا الاصطلاح.

(2) أفضل أن يترجم الاصطلاح Essentially (في ماهيته) لأن اصطلاح (Essence) يعني الماهية، أما اصطلاح جوهر فهو يقابل Substance والذي يطلق على مفاهيم متعددة، مثل المادة والصورة، والعقل والنفس وغيرها.

كما يقول كولردج «واعتقد أن المخيلة الرئيسية هي الطاقة الحية، والعامل الأولي في كل إدراك إنساني، وكما أعتقد أنها تكرر في العقل المحدود لفعل الإبداع الخالد في الذات اللانهائية»⁽¹⁾ «النقد الأدبي رقم 3 ص 564».

إذاً المخيلة الأولى هي أول درجات المعرفة، أو هي العملية التي تتبدى بها المعرفة، وهذه القوة الأولية تتميز بالقوة والطاقة الحية.

مقابل المخيلة الأولية هناك المخيلة الثانوية والتي يقول فيها: كولردج «المخيلة الثانوية اعتبرها صدى للأولى»⁽²⁾. وهذا يعني أن المخيلة الثانوية تأتي مباشرة بعد المخيلة الأولية أو الرئيسية.

ولذلك فهي لا تنصف بالقوة والحيوية اللتين تنصف بهما المخيلة الأولية. فالمخيلة الثانوية هي صدى، أو رد فعل للمخيلة الأولية. وكأنما كولردج هنا يكرر ديفيد هيوم عندما يعتبر الإدراكات تنحل إلى انطباعات وأفكار. فالمخيلة الأولية هنا تعتبر بمثابة انطباعات، والثانوية بمثابة الأفكار عند ديفيد هيوم. دون أن يحدد كولردج ابتداءً بالمخيلة ولم يتبدى بالحس. فكأنما نلاحظ أيضاً: - أن كولروج ابتداءً بالمخيلة ولم يتبدى بالحس. فكأنما يريد أن يؤسس مذهبه على أساس الانطلاق من المخيلة مباشرة، دون اللجوء إلى ما قبل المخيلة. من حس وحس مشترك كما هو الحال عند الفلاسفة التجريبيين. ولم ينطلق من العقل كما يفعل الفلاسفة العقليون، بل هو اختار نقطة انطلاقه من المخيلة.

لعل كولردج هنا أراد أن يُفسّر رأيه في المخيلة الأولية والثانوية، في حدود ما نفهمه عند كانت بين الفهم والعقل، فتكون المخيلة الأولية تقابل الفهم، والمخيلة الثانوية تقابل العقل.

(1) ويليام ك. ويمزات، وكلينت بروكس، النقد الأدبي، (تاريخ موجز النقد الروماني) الجزء الثالث، ترجمة حسام الخطيب ومحبي الدين الخطيب (دمشق 1975) ص 564.

(2) المرجع السابق ص 564.

أما التوهم فهو يختلف عن المخيلة الأولى والمخيلة الثانية، فهو نوع من الجهد يوازي ذلك الجهد الذي تقوم به المخيلة. ونحن في دراستنا رأينا أن المعرفة الحسية عند أفلاطون تعادل إلى حد ما الحدس المباشر عند كانط. وهذا لا يظهر عند كولردج، ولذلك فهو يجعل كما قلنا من التوهم نوعاً من الجهد الموازي للمخيلة. وقد يكون التوهم عند كولردج يقابل ما يعرف بالذاكرة عند بقية الفلاسفة. وهذا ما ذكره كولردج هنا في النص السابق والذي يقول فيه عن التوهم:

«وهو ليس إلا ضرباً من الذاكرة تحرر من قيود الزمان والمكان».

إذن التوهم هو مرحلة لاحقة من مراحل المعرفة، يأتي بعد الخيال فتكون المخيلة الأولى والمخيلة الثانوية.

وهو كما قلنا يأتي في المرحلة الثالثة. ويمكن أن نقول عن التوهم أنه أفكار الذاكرة التي تجردت عن بعدها الزماني والمكاني، وتوافقت مع حرية الاختيار، أو ما يسمى بالإرادة، ويؤكد علاقة التوهم بالذاكرة في أن التوهم مثل الذاكرة، يحصل على مادته الجاهزة والمنقولة إليه عن طريق الخيال، والتي يستطيع ترديدها وترجيحها في أي وقت كان.

إذن التوهم يقابل ما يسمى بالذاكرة عند بقية الفلاسفة الآخرين. أما الخيال الأولي فهو المرحلة الأولى في الحصول على المعرفة، لكن الدور المهم يرجع إلى الخيال الثانوي كما سنرى.

ونود الآن اقتباس النص الآتي المتعلق بالخيال الثانوي يقول كولردج: «... الخيال هو القوة التي بواسطتها تستطيع صورة معينة أو إحساس واحد أن يهيمن على عدة صوره أو أحاسيس (في القصيد) فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصرير. هذه القوة تظهر في صورة عنيفة قوية في مسرحية «الملك لير» لشكبير.

ففي هذه المسرحية نجد أن الألم العميق الذي يحس به الأب جعله

ينشر الإحساس بالعقوق ونكران الجميل حتى شمل العناصر الطبيعية ذاتها . وهذه القوة التي هي أسمى الملكات الإنسانية تتخذ أشكالاً مختلفة منها العاطفي العنيف ومنها الهادئ الساكن . ففي صور نشاطها الهادئة التي تبث على المتعة فحسب نجدتها تخلق وحدة من الأشياء الكثيرة بينما تفتقد هذه الوحدة في وصف الرجل العادي الذي لا تتوفر لديه ملكة الخيال ولهذه الأشياء ، إذ نجدها يصفها وصفاً بطيئاً الشيء تلو الشيء بأسلوب يخلو من العاطفة) .

وهذه الوحدة التي تحققها قوة الخيال ، إنما تشبه الوحدة التي تخلقها الطبيعة ذاتها التي هي أعظم الشعراء جميعاً :

فحينما نفتح أعيننا على منظر طبيعي منبسط أمامنا ، إنما نشعر بوحدة هذا المنظر . ومثل هذه الوحدة نجدتها في وصف شكسبير لهروب أدونيس في الغسق من الإلهة فينوس التي متيمة بحبه : « أنظر ! كيف مرق في السماء مختفياً عن عين فينوس مثلما يهوي الشهاب المتألق من السماء » .

فكم من الصور والإحساسات جمعها الشاعر هنا بدون عناء وبدون أي نشاز جمال أدونيس ، وسرعة هربه ، ولهفة الناظر المحقق المتيمة ويأسه . ثم تأمل ذلك الطابع المثالي الطفيف الذي يخلعه الشاعر على الكل⁽¹⁾ .

شرح النص:

إذن مهمة الخيال الثانوي هي التوازن بين الصفات المتناثرة ، فالمخيلة تعيد التوازن والتوافق بين العناصر المتضادة ، فتوفق بين المتماثلة مع المتفاوتة ، أو المتماثل مع المتفاوت ، أو العام مع الشخص « الكلي والجزئي » . وتوافق بين المعقول والمحسوس ، وتوافق بين الفكرة مع الصورة ، وبين الإحساس بالجدة والنظارة مع الموضوعات القديمة والمألوفة ، والانفعال القوي والشديد مع الانفعال الخافت والهادئ ، فإذاً المخيلة الثانوية هي التي تخلق هذا التوافق بين المتقابلات ، على أساس أن

(1) مصطفى محمد بدوي ، كولودج ، نوايغ الفكر الغربي 15 (القاهرة 1958) ص 158 -

أحدها ذات وآخر موضوع، أو بين الذات من ناحية والطبيعة عن ناحية أخرى. وبالإضافة إلى ذلك فإن المخيلة توافق أو توازن أو تناغم بين الأنا، بين الذات أو الإنسان من ناحية، وبين الموضوع أو الطبيعة من ناحية أخرى. دعنا نأخذ المثال الآتي أو دعنا نأخذ هذه المتقابلات التي توازن أو تناغم بينها المخيلة.

دعنا نفترض أن هناك عموداً نرسم له بـ أ وهذا العمود يمثل الذات أو الإنسان. وهناك عمود آخر وهو العمود ب مقابل للعمود أ، وهذا العمود ب يمثل الموضوع أو الطبيعة.

(أ)	(ب)
التماثل	التفاوت
العام	المشخص
الفكرة	الصورة
التمثيلي	الفردى
الإلفة	الجدة
النظام	الانفعال
الحكم	الحماسة
الاصطناعي	الطبيعي

فالمخيلة هي التي تخلق التوافق بين هذه المتقابلات على أساس أحدها ذات والآخر موضوع.

فهى إذاً توحد بين الذات والطبيعة، وكذلك المخيلة تلحق الفن بالطبيعة، والسلوك بالمضمون، والإعجاب بالشاعر مع الشاعر⁽¹⁾.

(1) ويليام ك. ويمزات وكلينت بروكس، النقد الأدبي، تاريخ موجز النقد الرومانتي، ترجمة د. حسام الخطيب ومحيي الدين صبحي (دمشق 1975) ص 572.

نظرية الإيهام

دعنا الآن نقتبس النص الآتي الخاص بنظرية الإيهام وأنواعه. يقول كولردج «إن لحظة واحدة من التفكير كافية أن تجعلنا جميعاً ندرك ما كان مجرد إحساس يخالجنا من قبل، وهو أن المسرحية (محاكاة) وليست (تقليداً) للحقيقة، وأن الذي يميز المحاكاة عن التقليد هو أنه لا بدّ من وجود قدر معين من الاختلاف عن الأصل في المحاكاة، وأن هذا الاختلاف هو الشرط الضروري للذة التي نجدها في المحاكاة، بل إنه ذاته مصدر هذه اللذة، بينما يكون الاختلاف عن الأصل عيباً في التقليد، ويعارض طبيعته وهدفه. ويكفي أن نتساءل إن كان لا بدّ من ذكر الأمثلة.

لماذا نفضل منظرًا للفاكهة الذي رسمه الفنان «فان هوسم»⁽¹⁾ على خوخة مصنوعة من الرخام تزين بها الرف، أو لماذا نفضل صورة عن موضوع تاريخي للرسام وست⁽²⁾ على متحف الشمع (لمسر سالمون). ويجب علينا أن نحكم على المسرحيات، بل إننا فعلاً نحكم عليها جميعاً طبقاً لهذه الفكرة. ولا نحتاج إلى دليل على ذلك غير هذا الدليل، وهو أن شعورنا باحتمال وقوع الشيء يكون في حالة سبات سلبي حينما نستمع إلى أحد الممثلين وهو يعلن في لغتنا الانجليزية السليمة ويدون أي لكنة أجنبية أنه يوناني أو روماني

(1) فان هوسم Van Hugsun (1682 - 1749) رسام هولندي رسم المناظر الطبيعية والأشياء الجامدة، ولد في أمستردام وتوفي بها. كما اهتم أيضاً برسم المناظر الطبيعية، ويمكن مشاهدة رسومه في متاحف عديدة.

(2) وست بنجامين West Benjamin (1738 - 1820) رسام أمريكي عني بتصوير الموضوعات التاريخية والدينية والأسطورية.

أو فارسي، فلا نجد في ذلك أمراً غير محتمل الوقوع. ومع ذلك فهناك ضرب من الأفعال غير المحتملة الوقوع يصدمنا في العرض المسرحي كما يصدمنا في رواية لحدث من أحداث الحياة الواقعية. ولذلك كان لا بدّ لنا من قواعد تضبط مسألة الاحتمالية لهذه. ولما كانت القواعد مجرد وسائل لتحقيق غاية تحدد وجودها سلفاً (وعدم إدراك النقاد الفرنسيين لهذه الحقيقة البسيطة أدى إلى ما في موقفهم من تزمت) لذا يتحتم علينا أن نعرف أولاً غاية المسرحية أو هدفها الأساسي أو المباشر.

وهنا وجدت النقاد قد أخذوا بقرارين متطرفين إزاء هذه المشكلة فهناك النقاد الفرنسيون، ومن الواضح أنهم يفترضون أن المسرحية ترمي إلى الخداع الكامل، وهذا رأي سبق تفنيده ولسنا بحاجة إلى تفنيده من جديد، ومن ناحية أخرى نجد النقاد الذين يتادون بنقيض ذلك، ويعضد هؤلاء الدكتور جونسون⁽¹⁾. وهم يؤمنون بأن النظارة واعون تمام الوعي وذلك طول الوقت وبطريقة إيجابية بأن العكس هو الصحيح (أي بأن المسرح ليس إلا مسرحاً). إن الدكتور جونسون أثناء تبيانه لاستحالة الخداع المسرحي لم يترك مجالاً كافياً لحالة وسط بين هاتين الحالتين، حالة تميزها هنا بأن نطلق عليها إسم الإيهام (Delusion).

ما هي حقيقة هذه الحالة؟

إن أفضل وسيلة لتفهم هذه الحالة هي أن نتأمل ما يحدث في ظاهرة الأحلام لأن الحلم يمثل أكبر درجات الإيهام. يقول الناس دون أن يتوخوا الدقة في التعبير إننا أثناء النوم على ما نمر به من تجارب في أحلامنا بأنها تجارب حقيقية. ولكن هذا القول لا يمكن التوفيق بينه وطبيعة النوم، فإن إرادتنا تتوقف عن العمل أثناء النوم، ومن ثم لا تكون لدينا القدرة على الحكم. والحقيقة هي أننا أثناء تجربة الحلم لا نطلق. أي حكم على الإطلاق.

(1) د/ جونسون صمويل Johnson Samuel (1709 - 1784) سبقت الإشارة إليه.

فكما أننا لا نحكم على ما نراه في الحلم بأنه حقيقي لا نحكم عليه بأنه غير حقيقي. ونتيجة لذلك تؤثر الصور في نفوسنا بما لها من قدرة على التأثير بوصفها صوراً. ولا تختلف حالنا أثناء الحلم مع حالنا ونحن نقرأ رواية تستغرق كل إنبهاها في الكيف بقدر ما تختلف في الكم. وأسباب هذا الاختلاف بين الحالين ثلاثة وهي:

أولها: أن الصور التي نشاهدها أثناء النوم تكون أكثر وضوحاً نسبياً منها حينما تكون الحواس في حالة نشاط. وذلك لغياب جميع المؤثرات الخارجية التي تؤثر على حواسنا.

ثانياً: إن علة الصور التي نشاهدها في الأحلام هي الإحساسات وما يصاحبها من عواطف وانفعالات تنقمصها هذه الإحساسات أثناء النوم، بينما في حالة اليقظة تكون انفعالاتنا هي النتائج التي تولدها الصور المعروضة أمامنا.

ثالثاً: والسبب الأخير هو أننا في حالة النوم ننتقل على الفور ونحن في غيبوبة إلى هذه الحالة التي تتوقف فيها الإرادة عن النشاط، وتتعطل فيها قدرتنا على الحكم والمقارنة، بينما ترانا أثناء قراءتنا أو مشاهدتنا لمسرحية مثيرة نصل إلى هذه الحالة الشعورية بالتدريج، ووقف مشيئة الشاعر أو إحساس بضرورة نقلنا إليها.

و يتم ذلك بفضل فن الشاعر والممثلين، وبموافقتنا وبمساعدتنا الإرادية الواعية. إننا نشاء أن نخدع. والآن بعد هذا الشرح يمكننا بسهولة أن نستنبط القاعدة النقدية التي نبحث عنها، وهي أن كل ما ينزع إلى منع العقل من أن يضع نفسه، في هذه الحالة التي يكون فيها للصورة حقيقة سلبية (بمعنى أننا لا ننكر ولا نثبت وجودها) لا بد وأن يكون عيباً في المسرحية، وبالتالي لا بد وأن يكون شيئاً يعتبره النظارة غير محتمل الوقوع، وليس ذلك لأنه ليس له وجود حقيقي (فنحن نعلم منذ البداية أن المسرحية كلها غير حقيقية) وإنما لأنه لا يمكن لهذا الشيء أن يبدو محتمل الوقوع.

غير أن مسألة الاحتمالية هذه تعتمد أيضاً على درجة الانفعال التي نفترض أن العقل يعانيها في اللحظة المعنية. فكثير من الأشياء التي لا تعرقل تمتعنا حينما يبلغ اهتمامنا أقصاه في المسرحية لا نستطيع تحمله على الإطلاق إن ورد في أول مشهد للمسرحية. . .

وعلى العكس فهناك أشياء عديدة غير محتملة الوقوع في المشاهد الأولى نستطيع أن نقبلها في موضعها هذا باعتبارها جزءاً من أساس القصة التي تقوم عليها المسرحية وليس جزءاً من أساس المسرحية ذاتها، ومع ذلك فإن هذه الأشياء ذاتها تزعجنا أو توقظنا من تجربة الإيهام إن وردت في اللحظة التي يصل فيها انفعالنا بالمسرحية إلى الذروة. ومثال ذلك تقسيم الملك لير مملكته ونفيه ابنته كورديليا. وبالإضافة إلى مسألة الاحتمال المسرحي هذه نلاحظ أن جميع المزايا في المسرحية طالما هي تساهم في تدعيم الانفعال الباطني لدى المشاهد إنما هي عبارة عن وسائل لتحقيق هذه الغاية الرئيسية التي هي خلق حالة الإيهام الإرادي والاحتفاظ بها. ومن هذه المزايا وحدة الاهتمام في المسرحية، وإبراز بعض الشخصيات وإخضاع البعض الآخر أو جعله ثانوياً، وتناسب الأسلوب، بل وجمال اللغة والأفكار والمواقف التي ينشدها الكاتب لذاتها⁽¹⁾.

إن النص المطروح يعرض عدة مشكلات يمكن أن نضع لها خطوطاً عريضة ثم بعد ذلك نقوم بشرحها وتفسيرها وهذه الأفكار هي:

- 1 - الفرق بين المحاكاة والتقليد.
- 2 - موازنة في الفن بين الرسم وصناعة التماثيل.
- 3 - يعرض الطروحات للنقاد والأدباء فيما يتعلق بالتقليد والمحاكاة.
- 4 - ينتقل إلى الإيهام ويقسمه إلى نوعين.

(1) النص/ نلد كولردج لشكسبير الجزء الأول من ص 121 ص 130 ترجمة د. محمد مصطفى بدوي كولردج «نوايغ الفكر الغربي». (دار المعارف بمصر القاهرة؟) ص. ص من 160: 165.

- إيهام لا إرادي .

- إيهام آخر إرادي .

أولاً- الفرق بين التقليد والمحاكاة:

يعرف التقليد بأنه ترديد الأفكار أو الصور بكيفيتها التي هي عليها دون إدخال عناصر جديدة . التقليد هنا يشبه شريط الفيديو أو السينما أو الشريط المسموع ، حيث يردد العناصر التي التقطت فيه بالكيفية التي رسمت بها في تلك الأدوات المثبتة أو المسجلة لذلك النص .

المحاكاة في رأي كولردج ليست بالكيفية التي ذكرت للتقليد ، فالمحاكاة لا بد من أن يداخلها عنصر جديد ، أي المحاكاة ليست ترديداً حرفياً ، وإنما هي إظهار الشيء أو الموضوع أو ما ينبغي محاكاته في صورة جديدة تختلف عن الصورة الأولى لأنها تحتوي عناصر جديدة . لم يكن دور المخيلة هنا سلبياً بل لا بد أن يكون دورها إيجابياً ، هذا الدور الإيجابي يتمثل في فك عناصر الموضوع وفرزها من بعضها ، ثم إعادة تركيبها من جديد وبكيفية تختلف عن الموضوع الذي قامت المخيلة في محاكاته .

إذن في المحاكاة إضافة عناصر جديدة ، هذه العناصر الجديدة هي مصدر اللذة والاستمتاع بما كانت المخيلة قد قامت بتركيبه وإظهاره بصورته الأخيرة . ويفرق أيضاً بين التقليد والمحاكاة ، في التقليد إذا حدث اختلاف عن الأصل المقلد فإننا سنقول عن التقليد ناقص أو أن التقليد جانب الواقع . وأن هذا التقليد فيه عيب وهذا العيب يرجع إلى أن التقليد خرج عن طبيعته وهدفه .

يمكن أن نقول أن كولردج هنا قلب فكرة المحاكاة التي نجدها عند أفلاطون وسماه تقليداً بينما نراه يضع مفهوماً جديداً للمحاكاة .

قد يتساءل البعض ما هي المحاكاة عند أفلاطون ، رأينا في دراستنا للمثل عند أفلاطون أنه يقسم الوجود إلى عالم الفكر وإلى عالم الواقع ،

المثل دائماً تحاكي المفاهيم الحقيقية . وكذلك عندما تحاكي الأفكار مثلها الأساسية وتنطبق معها تماماً، تكون هنا محاكاة تامة لمواضيعها الأساسية، أو محاكاة مطابقة لموضوعها، أو بمعنى آخر ما تظهره محتويات المحاكاة هي حقيقة ما قامت المحاكاة بإظهاره . وتسمى المحاكاة في هذه الحالة محاكاة المماثلة، وليست الشبيه .

محاكاة أخرى تتعلق بعالم الواقع، وهذه المحاكاة لا تعطينا حقيقة عن موضوعاتها الأساسية . وإنما تعطينا محاكاة مشابهة لذلك الذي قامت بمحاكاتها . ومن هنا نجد أن كولردج استبعد المحاكاة التي بمثابة التقليد، وأبقى المحاكاة التي تخص الواقع، والتي تعطينا صوراً ومفاهيم لا تضاهي موضوعاتها . أي لا تقلد ما قامت بنسخه ولكن تعطينا صوراً جديدة ومفاهيم جديدة قد تدخل فيها العنصر الإرادي، وأضاف إليها عناصر جديدة وهذه العناصر الجديدة هي مصدر اللذة .

خلاصة القول: إن المحاكاة عند كولردج هي إعادة الموضوع وإظهاره بصورة جديدة تحتوي على عناصر جديدة، بعد ذلك ينتقل إلى مقارنة بين فن الرسم وفن صناعة التماثيل .

ويبدو أن كولردج يفضل فن الرسم عن فن التماثيل ويذكر عدة أمثلة فيقول:

منظر الفاكهة الذي قام برسمه (فان هوسم) نفضله عن خوخة مصنوعة من الرخام نزين بها الرف .
يقول أيضاً:

يفضل صورة عن موضوع تاريخي للرسم ويست عن متحف الشمع ووست بنجامين رسام تاريخي يمتد تاريخ حياته 1738 إلى 1820 م، اهتم بتصوير المواضيع التاريخية والدينية والأسطورية . كولردج هنا يفضل رسومات ويست التاريخية عن متحف الشمع وما ورد فيه من تماثيل لعظماء الناس ولتاريخ العالم وتاريخ بريطانيا .

ثم ينتقل إلى المسرحيات ويقول ينبغي على المسرحيات هي الأخرى أن تقوم على أساس المحاكاة وليس التقليد، ولذلك ينبغي وضع قواعد لضبط بها الإبداع الفني الذي يدخل في إطار المحاكاة بمفهومها الجديد وليس التقليد بمفهومه الخاص.

إذن ينبغي أن يدخل العنصر الإرادي القائم على أساس المحاكاة، التي تهدف إلى إظهار الجودة والإبداع والاختلاف عن الموضوع الأساسي. ثم بعد ذلك يقوم بانتقاد النقاد الفرنسيين لأنهم لم يتفهموا هذه الحقيقة التي تهدف المحاكاة في ثوبها الجديد إظهاره وجعله يسيطر على العقول والأفهام. ثم يقول أن النقاد اتبعوا طريقين مختلفين، فالنقاد الفرنسيون كانوا يفترضون أن المسرحية ينبغي أن تهدف إلى الخداع الكامل، أي أنها لا تمت للحقيقة بواقع. ثم هناك نقاد آخرون يخالفون النقاد الفرنسيين وعلى رأس هؤلاء الدكتور جونسون وقد عرفنا الدكتور جونسون في دراستنا السابقة في الأسس التي يقوم عليها المذهب الرومانسي. وكان صمويل جونسون هذا ناقداً وكاتباً إنجليزياً يمتد تاريخ حياته لسنة 1709 إلى 1784 م.

فهذا الكاتب كما مر بنا يرى أن الأشياء ينبغي أن تظهر على حقيقتها، ولا بد أن تكون لها فائدة ومردود للإنسان، ويضع جانباً فكرة التخيل، لأن الدكتور جونسون وأتباعه يرون أن المسرح ليس إلا مسرحاً. وأنه من الصعب أن تخدع النظارة، فليس هناك مجال لخداع الناس عن طريق المسرحيات، لأن النظارة كما يقولون واعون تمام الوعي. ينتقد كولردج هذين الطرفين المتعارضين تماماً وهما:

الدعوة إلى الخداع التام.

والدعوة إلى الواقعية الصرفة، أو التقليد الصارم.

ويحاول أن يجد وسطاً بين هذين الاتجاهين في نظرية سماها بنظرية الإيهام. بمعنى أنه يحاول أن يوحد بين بدليين متعاندين وهما الخداع التام والواقعية الصرفة في وسط جديد سماه نظرية الإيهام.

نظرية الإيهام عند كولردج

إن نظرية الإيهام عند كولردج تقوم على عنصرين هما الإيهام الإرادي والإيهام اللاإرادي.

ما المقصود بهذا التقسيم أو ما نوع كل واحد من هذين التقسيمين؟

الإيهام اللاإرادي يقع أثناء النوم، ففي حالة النوم لا إرادياً ينجر الإنسان في أحلام قد لا تمت للواقع بأي صلة من الصلات. وعندما ندقق النظر في تفسير كولردج لنظرية الإيهام اللاإرادي فإننا نجد في هذا التفسير مسحة أو صورة أرسطوطاليسية أو قد تكون أقرب إلى ما يفسره الكندي لحالة الحلم أو الوقوع في الحلم أثناء النوم.

الكندي يفسر هذا الأمر ولا يختلف كثيراً عن أرسطو، ففي حالة النوم تتوقف مهمة الحس الظاهري ويتوقف أيضاً الحكم العقلي أو التفكير بصفة عامة ومن هنا ينام الإنسان وأثناء ذلك يقع ما يقع له من أحلام⁽¹⁾.

أما كولردج فيفسر ذلك فيقول في حالة النوم تتوقف جميع قدراتنا على إصدار الحكم، ففي أثناء النوم ووقوع ما يسمى بالحلم فإننا لا نطلق أي حكم من الأحكام، فكما أننا لا نحكم على ما نراه في الحلم بأنه حقيقي كذلك لا نحكم عليه بأنه غير حقيقي، وهذا يعني أن الإنسان النائم تتوقف جميع أحكامه على المواضيع فلا يستطيع أن يصدر حكماً بصدقها أو عدم صدقها، لتوقف القدرة على الحكم. ولذلك تؤثر صور الأحلام في نفوسنا

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة؟) الجزء الأول، رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ص 293 - 311.

على أساس أنها صور خاصة بالنفس أو صور بدون أحكام، وكأنما كولردج يريد أن يقول:

قد ينجر الإنسان إلى الأحلام أو الإيهام أو حالة الخيال والتخيل إذا توقفت أعضاؤه الحسية المتمثلة في الخيال الأول. وكذلك إذا توقفت فهمه المتمثل في الخيال الثانوي. في حالة التوقف الراجع إلى الحس أو الخيال الأولى يوجد لدينا ما يسمى بالإيهام اللاإرادي، وعند توقف عمل المخيلة الثانية أي توقف الفكر أو الفهم عن أداء مهمته، في الوقت الذي يؤدي فيه الحس أو القوى الحسية دورها على أحسن وجه، هنا ينجر الإنسان إلى ما يسمى بالإيهام اللاإرادي.

- لكن ما هو الاختلاف بين توقف الحكم في حال الوعي وتوقف الحكم في حالة النوم؟.

في حالة النوم كما قلنا يوجد ما يسمى بالأحلام، وفي حالة اليقظة توقف الفكر مع استمرارية الوعي الحسي. ما الفرق بين الحالتين التوقف الحسي في حالة النوم، وتوقف الوعي في حالة اليقظة، أو بمعنى آخر ما هي أسباب الاختلاف بين هاتين الحالتين؟:

يرجع الاختلاف بين هاتين الحالتين إلى ثلاثة أسباب:

1 - أن الصور التي نشاهدها أثناء النوم تكون أكثر وضوحاً نسبياً عنها حينما تكون الحواس في حالة النشاط.

وقد فسر يعقوب الكندي فيلسوف العرب هذه الفكرة بوضوح، قائلاً إن النفس في حالة النوم تدرك الصورة بدون مادتها أو طينتها، فهنا تكون الصورة مجردة وأكثر نقاوة. أما في حالة اليقظة فإن النفس أو الحواس تدرك الصورة مع طينتها. واختلاف الطينة من نعومة وخشونة وحالة وسط يؤثر في هذه الصور، فتظهر الصورة في مادتها أكثر عكراً وأقل صفاءً ونقاوة⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق ص 300.

هذا يعني أن الحواس تدرك المواضيع في حالة النوم مجردة عن موادها، يعني بدون مادة، أما في حالة اليقظة أو الوعي لا يمكن أن تدرك الحواس الصور بدون مادتها أو صفاتها الأولية، أو الصفات الحقيقية الثابتة فيها.

ويمكن القول: أن في حالة النوم لدينا ما يعرف بالصفات الثانوية المجردة، وفي حالة اليقظة فيكون لدينا ما يعرف بالصفات الأولية، التي هي حقائق في أجسامها كما يقول جون لوك.

ويضيف كولردج إلى هذا الرأي قوله أن الصور في حالة النوم تكون أكثر وضوحاً، وذلك لغياب جميع المؤثرات الخارجية التي تؤثر على حواسنا.

2 - في حالة النوم الصور التي تشاهد في الأحلام هي إحساسات راجعة إلى الذاكرة، أو بمعنى أن المخيلة هنا تعود إلى محتويات الذاكرة. بينما في حالة اليقظة، العواطف، والانفعالات والإحساسات، تكون ردود أفعال النتائج متولدة عن المواضيع والصور الظاهرة أمامنا.

3 - في حالة النوم فإن الإرادة تتوقف عن نشاطها فتنتقل بصورة لا مباشرة ونحن في غيبوبة، وبدون ممانعة من الإرادة، إلى حالة الإيهام المتولدة عن الأحلام.

ففي حالة النوم تتوقف الإرادة وتتعلل قدرتنا عنا لحكم والمقارنة بين المواضيع، لكن في حالة الوعي التام نجد أنفسنا عند قراءتنا أو مشاهدتنا المسرحية مثيرة، نصل إلى هذه المرحلة التي تتوقف فيها الإرادة بالتدرج.

إذن الإيهام الإرادي هو أن الإنسان يسمح لنفسه بأن ينجر نتيجة لانخراطه الفكري في مشاهدة أو قراءة أي موضوع، بحيث يسمح لنفسه بأن يؤثر عليه ما يقرأه أو ما يشاهده، ويخرجه من وعيه الفردي إلى وعي آخر قد فرضه عليه المشهد الخارجي، أو ما يقرأه بموافقة إرادته. فيكون هذا

الشخص ذاته هو الذي سمح لنفسه وإرادته بأن يخدع، وهنا يكون قد وقع فيما يسمى بالإيهام الإرادي.

ومن هنا يقع الإنسان في موقف لا ينكر ولا يثبت، أي لا يصدر حكماً نتيجة لوقوعه في هذا الإيهام. لأن إصدار الحكم يتطلب منه الرجوع إلى حالة وعيه التام، التي تنتهي فيه سيطرة المواضيع الخارجية والصور من استلابه ذاتياً وانغماسه في ذلك الموضوع.

الطبيعة والمحاكاة

رأينا أن عمل المخيلة هو إعادة التوفيق بين الأضداد، فهي توافق بين المتماثل والمتغير، والعام مع الشخص، ورأينا أن المخيلة تقوم بالتوفيق بين المواضيع على أساس أن أحدها ذات وآخر موضوع.

كما رأينا أن الذات هنا هي الإنسان، والموضوع هو الطبيعة. ولذلك فالمخيلة تقوم بالتوفيق بين المتضادات، مثل التماثل والتفاوت لتخلق وسطاً بين هذين الضدين، هذا الوسط هو الذي يسميه كولروج المحاكاة.

ويدون هذا التفاوت تصبح المحاكاة صورة طبق الأصل لموضوعها الأول. فالمحاكاة هي ظهور الصورة حاملة للأضداد في ثوب جديد، فالمحاكاة هي الحد الأوسط فيوظفها كولروج بين التماثل والتفاوت، أي بين أمرين أو بديلين متعاندين. فالتفاوت جوهرى أو أساسى، فبدون التفاوت تصوير المحاكاة نسخة أو صورة طبق الأصل للموضوع الذي تحاكيه، فالمحاكاة إذاً هي توحيد ما اختلفت فيه التماثلات، أو توحيد المختلفات وإرجاعها إلى بعضها. ولذلك تكون المحاكاة هي الحد الأوسط، فهي إذاً إعادة التوفيق بين المتخيلات بين النور والظل، أو بين أي ضدين مختلفين، فالمخيلة الأولية هي قوة شاملة أساسية من قوى المعرفة.

المخيلة الثانية قوة خاصة بالمعرفة الفنية، أو خاصة بالتصرف الفني من حيث إحداث عملية التوافق بين المتضادات، ولقد حاول أن يطبق كولردج نظريته هذه في المخيلة على الشعر وكان قصده أن يحول نظرية المعرفة من

نظرية خاصة إلى نظرية عامة تطبق على الشعر والفن . الشاعر أو الفنان عليه أن يعرف أولاً ذلك الذي يأتي عن طريق المخيلة، فإذا ما تفهم هذا فإنه سوف لا يكون هناك أي فرق بينه وبين أي شخص يريد أن يفهم أو يعرف أي موضوع معرفي . ثم تأتي المخيلة الثانية وتضيف إلى المحتويات الأولى الأبعاد الفنية، ولذلك تكون المخيلة الأولى عامة وهي نقطة الانطلاق لعمل المخيلة الثانية والتي ستصبح قوة خاصة بالفنان.

الطبيعة:

إنها تتمثل في كل شيء يعيش في هذا الكون، أو كل ما يوجد في هذا الكون من غابات وأشجار وأنهار ووديان وكهوف ومسطحات مائية وكذلك في رمال الصحراء وواحاتها .

العبقري:

لا يكتفي بنسخ ما يدور حوله من عناصر الطبيعة ولكنه يجد في الطبيعة انعكاس نفسه ويرى أيضاً كأن ذاته هي سر الوجود . الطبيعة إذن من صنع الذات، أو هي انعكاس الذات على الخارج . وهكذا تكون الطبيعة توجد بالقوة داخل الذات، والذات هي المصدر الوحيد المعبر عن الطبيعة والفنان إذا نظر إلى أي موضوع أو أي مواضيع تخص الطبيعة ينبغي عليه أن يبدو لذاته وكأنه يسعى إلى وضع لغة رمزية لشيء قائم في داخله من الآن وإلى الأبد . وهكذا ترى الرومانسية تنحاز نحو المثالية، التي تنعكس فيها الذات بصورة مطلقة على الواقع الخارجي . وتبتعد تماماً عن المادية وخاصة عن المدرسة الماركسية، التي تتخذ من المادة والواقع الطبيعي نقطة انطلاقها نحو محتويات الذات العارفة .

الفنان:

لا يخلق شيئاً جديداً، فكرة الجدة ترجع إلى الشعور الغامض لظاهرة غامضة، أو إلى ما يعرف برومانسية داخلية في الإنسان . وعندما يستجلي الإنسان ذلك الغموض سيظهر له ما كان في نفسه كامناً وكأنه شيء جديد .

فالتبيعة والفن عند الشاعر يشكلا نوعاً من الاتحاد، لأن الفن والتبيعة هما عبارة عن تطور للذات الواعية. فموقف كولردج هنا فيما يتعلق بالتبيعة لا يختلف بموقف هيجل فيما يتعلق بانعكاس الذات إلى الخارج، فتكون التبيعة، من صنع الذات، وهي تموضع الفكرة واتخاذها موضوعاً محدداً. وهكذا يتفق كولردج مع المثاليين في انعكاس الداخل على الخارج. ولذلك فهو يرى ليست التبيعة انعكاس الخارج على الداخل كما يدعي أصحاب المذهب المادي أو أصحاب المادية الجدلية بقدر ما هي «أي التبيعة» انعكاس الداخل على الخارج - فهي انعكاس لذات واعية لمواضيع الذات وتحولها إلى وجود خارجي.

كذلك يمكن أن نقول أن أي غموض في التعبير لا يرجع إلى العناصر الطبيعية بقدر ما يرجع هذا الغموض إلى الذات. وهذا يعني أن الغموض يرجع إلى التخيل أو التوهم الذي لم يستطع أن يظهر المواضيع في صورة المحاكاة المطلوبة.



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الفصل الثاني المذهب الراديكالي



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

المذاهب الراديكالية «المذاهب المتطرفة»

بعد أن وضعنا بصورة مبسطة ما هو الفكر الرومانسي، وحددنا نقطة الانطلاق التي يتخذها هذا المذهب أساساً في تفسير الأشياء. حيث استبعد تماماً فكرة العقل والحس وركز على القلب والخيال، بعد تلك الدراسة تنتقل إلى مذهب آخر يحاول تفسير الكون والإنسان في حدود مفاهيم محددة. متجاوزاً في ذلك التفسيرات الكلاسيكية السابقة، شأنه في ذلك شأن المذهب الرومانسي. وهذا المذهب الذي نعني به الآن يعرف بمذهب التطرف أو المذاهب الراديكالية.

جريمي بنتام Jeremy Bentham يعتبر أول شخصيات هذا المذهب ولد هذا الفيلسوف سنة 1748. ويعده الكثير من الفلاسفة والمفكرين على رأس قائمة التطرف، عدا برتراند راسل، الذي يتردد في الاعتراف بـ (بنتام) على رأس قائمة التطرف. وقد علل راسل تردده هذا بأن بنتام لم يصبح متطرفاً إلا في سنة 1808⁽¹⁾.

كان بنتام يرغب في تأسيس مجموعة من القوانين تجعل في الإمكان إقامة نظام اجتماعي يكون الناس فيه تلقائياً فضلاء. فأقام الأخلاق ونظرية الحق على أساس مبدأ (أن السرور مفضل عن الألم). ولكن التعصب الديني وحب السلطة تعوقان الناس عن الاعتراف بهذا المبدأ. ومع هذا كما يدعي بنتام، أن الناس، حسب مشاهداته الخاصة، يتبعون هذا المبدأ في جميع

(1) Bertrand Russell, A History Of Western Philosophy. (New York 1959) P. 774.

الحالات التي يستعملون فيها عقلهم بحرية، متخلصين من جميع العوائق الداخلية والخارجية.

إن مبدأ أكبر مقدار من السعادة الممكنة لأكثر عدد من الناس، وكما يسمى بمبدأ المنفعة العامة، بمعنى أن المنفعة تعني الميل إلى استجلاب السعادة، هذا المبدأ واضح بذاته . فهو لذلك الأساس لكل تقويم عملي، بينما هو في حد ذاته لا يحتاج إلى أساس يقوم عليه أو يستعمل في تقيمه . فهو النقطة الأساسية التي ينطلق منها التقويم والقانون في آن واحد، دون الحاجة للبحث عن الأسس التي يقوم عليها أو كان قد انطلق منها⁽¹⁾.

وهكذا نظرية الحق الطبيعي حل محلها نظرية المنفعة، والتعاقد الطبيعي أو الأساسي حل محله مبدأ المنفعة. العلامة المميزة لهذا التغير الراديكالي. قد عبر عنه بنتام نفسه بقوله: عن هذا التغير وحده يمكن أن تنتقل من عالم الخيال إلى عالم الوقائع. لأن التجربة وحدها تستطيع أن تبرهن ما إذا كان الفعل أو المؤسسة مفيدة ونافعة أو أنها غير ذلك. ومن هنا كان الحق في الانتقاد الحر للأفعال والمؤسسات له أهمية كبيرة. لا خطر هناك من حرية الكلام وتوجيه الانتقادات للأفراد في أفعالهم. وسيكون الدفاع عن تلك المؤسسات فعلاً صادراً من الأفراد الذين ينجون مكاسب تلك المؤسسات، وعليه فإن تلك المؤسسات تكون محمية بمستفيديها⁽²⁾.

وهكذا كان بنتام قد بنى موقفاً نقدياً تجاه المؤسسات التقليدية، وبصفة خاصة تجاه الفوضى التشريعية، أو الفوضى التي كانت سائدة في بلاده بخصوص وضع القوانين، ويقول بنتام إنه قد اقتفى بهذا الخصوص أثر المشرع الإيطالي بيكارى (Beccaria). والذي يعتبره بنتام من أهم السابقين له في هذا المجال. حيث أن بيكارى كان قد أقام قبل بنتام مبدأ أكبر مقدار ممكن من السعادة لأكثر عدد من الناس، على أنه مبدأ ملزم في التشريع،

Harold Hoffding, A History of Philosophy, Volume II, Tran By B. E. Meyer (1)
(U.S.A?) P. 364.

Ibid, P. 365.

(2)

وكان بيكارى قد طبق هذا المبدأ في انتقاده لقانون العقوبات⁽¹⁾.

إن التطرف عند بتنام كان يركز على مصدرين :

- الأول : إيمانه بالمساواة والذي كان قد استنتجه من حسابات السرور والألم.

- الثاني : يتمثل في الحتمية غير المرئية أو غير الظاهرة، التي ترجع كل شيء إلى حكم العقل، الأحكام كما يفهمها العقل الفردي وليست كما يراد لها أن تكون.

حبه للمساواة دفع به مبكراً إلى الدعوة إلى توزيع ممتلكات الأب بين الأبناء بالتساوي معارضاً حرية الأب في الوصية بالثروة لمن يشاء.

وفي أيامه الأخيرة دفع به إيمانه بالمساواة إلى معارضة الملكية والأرستقراطية الوراثية، وإلى الدعوة إلى الحرية الكاملة بما فيها حق المرأة في التصويت. كذلك قضية الإيمان على أساس عقلي دفع به إلى تطرف أكبر أدى به إلى التطرف في الأديان والوقوع في شرك الإلحاد.

فأنكر وجود الله، وإضافة إلى ما سبق لا يقبل أي شيء تقليدي مصدره العرف أو التقاليد. وهكذا من صغره كان معارضاً للإمبريالية سواء كانت إيطالية أو أمريكية أو أي نظام آخر يقوم على أساس مستعمرات أو مناطق نفوذ.

عندما أعلنت الثورة الفرنسية وثيقة حقوق الإنسان اعتبرها بتنام عملاً ميتافيزيقياً وقال عنها :

- إنها يمكن أن تقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : غير مفهوم.

والقسم الثاني : كاذب وغير صحيح.

والقسم الثالث : يشمل الإثنين معاً⁽²⁾.

Ibid, PP. 365 - 366.

(1)

Bertrand Russell, A History of Western philosophy. (New York 1959) P. 776.

(2)

غاية بتنام كانت إعادة صياغة الإنسان في حدود نمطية قانونية على أساس مبدأ المنفعة، الذي اعتبره حقيقة خالدة غير قابلة للنقاش.

قيمة الإنسان مرتبطة بالمنفعة التي يحققها لنفسه ولغيره، بحيث تظل تلك المنفعة قوية وغير متقطعة ولها صفة الشمولية، تحقق المنفعة بالمعيارية المذكورة يتسبب عنه السعادة. السعادة معلول اللذة أو السرور وعلية فإن السعادة يمكن أن تعرف على أساس أنها تراكمات اللذة.

فهل يمكن تعريف السعادة أنها التراكمات المتزايدة المتصلة والشاملة للذة؟ من ناحية أخرى كيف يمكن أن تضمن موضوعية المشرع من الاستثمار بالذات لنفسه؟ وكيف نؤمن المشرع أنه سوف يسعى في تشريعاته نحو لذة تخص الجنس البشري بصفة عامة؟.

ويمكن القول أن التساؤلات التي كان يوجهها بتنام إلى التقاليد والدين والحق الطبيعي للإنسان، وكذلك وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية، ويحث أنه كان يرى هذه كلها لا معنى لها لأنها غير واقعية.

نفس التساؤلات يمكن أن توجه إلى مبدأ المنفعة. ومثلما كان يتساءل بتنام. لماذا ينبغي على الناس الحفاظ على تعهداتهم؟.

يمكن أن يسأل بتنام بنفس الكيفية: لماذا ينبغي أن نشغل أنفسنا في إسعاد الأغلبية؟.

الانتقادات الموجهة لمبدأ المنفعة

مبدأ المنفعة في ذاته يمكن أن يعتبر مفهوماً ميتافيزيقياً، ما دام واضحاً بذاته لا يحتاج إلى البرهنة على صحته، فهو لا يختلف عن أي مبدأ آخر ميتافيزيقي ينطلق التفكير منه دون البحث عن أساسيات هذا المبدأ. ولعل مبدأ المنفعة الذي يعتبره بنتام حقيقة واضحة بذاتها لعله من الناحية المنطقية ليس هو كذلك. كذلك الثقة العمياء في العقل وحده دون وضع احتراسات لما قد ينزلق فيه العقل من أحكام، هذه الثقة العمياء قد تنصف بعدم الصدق واليقين. وفي الوقت ذاته يمكن أن يثمن موقف بنتام من الإمبريالية وقيام الامبراطوريات الواسعة والاستعمار الغربي بصفة عامة، بموقف أرسطو المعارض تماماً لمحاولة الإسكندر، في تأسيس امبراطورية إغريقية مترامية الأطراف، حيث كان أرسطو، قبل بنتام بقرون عديدة جداً، يرى أن التجمعات المتناهية في الكبر لا يعدو كونها تجمعات مريضة من البشر. ولذلك كما يرى أرسطو ويتفق معه في ذلك بنتام، أن الامبراطوريات مهما كان تقدمها غير قادرة أن تنقل حضارتها وتفرضها على الشعوب المتخلفة⁽¹⁾.

Sir David Ross, Aristotle (U. S. A 1960) p. 237.

(1)

«النظرة الميتافيزيقية والنظرة الاقتصادية»

من المذاهب التي تحاول أن ترسم صورة متطرفة أو تحاول أن تضع نظاماً متطرفاً، ثم تحاول تطبيقه على الإنسان، هي تلك النظرة التي يديها بعض الفلاسفة من أنصار الميتافيزيقا، والتفسير الاقتصادي للإنسان.

قبل أن نتناول هذه المذاهب التي تبدو أنها متطرفة، ينبغي أن نميز بين ما يعرف بالدولة الفلسفية والدولة العلمية، في كل من بريطانيا وألمانيا في حدود الفترة التاريخية لبداية القرن التاسع عشر، في ألمانيا وفي حدود سنة 1820 وما بعد تلك الفترة، الفلاسفة كانوا يشكلون الرأي العام. حيث كانوا يدعون أنهم وجدوا النمطية التي تشمل الجميع وتشكلهم في إطار عام موحد، يمتاز عن كل نظام آخر لأنها ترضي الجميع من شعراء وأدباء وعلماء⁽¹⁾.

- أما في بريطانيا فقد تركزت نظرة المفكرين في تلك الفترة في فكرة ضيقة وشاملة. فنظروا إلى الإنسان تحت عامل واحد فقط وهو العامل الاقتصادي. ولما كان الإنسان عضواً في مجتمع اقتصادي، وذلك باعتباره منتجاً ومستهلكاً للثروة فلا بد، أن يفسر الإنسان وينظر إليه من خلال العامل الاقتصادي.

أما في ألمانيا أرض وجهة النظر الميتافيزيقية، كان ينظر إلى الإنسان نظرة ميتافيزيقية. فكانوا يبحثون عن الكيفية التي يمكن من خلالها لهذا الإنسان أن يترقى فكرياً حتى يبلغ الروح المطلق.

Elie Halévy, *The Growth of philosophic Radicalism*, trans By Mary Morris (1)
(U.S.A 1960) P. 316.

وهكذا كان الصراع محتدماً بين وجهة النظر الميتافيزيقية لتفسيره، وتحديد مساره وترقيه وبلوغه المطلق، ووجهة النظر الاقتصادية، التي كانت تفسر الإنسان في حدود مقولات اقتصادية. كذلك لعب الاقتصاد في بريطانيا دوراً فتح المواجهة ضد القوانين الخاصة بتوريد القمح، وضد القوانين الخاصة بالملاحة، وضد النظام الشامل للحمارك، من حيث الحماية والنفع. ولهذا يعتبر ريكاردو صاحب نظرية القيمة الخاصة بالعمل نموذجاً من بين الأشكال التطرفية التي تحاول أن تضع الإنسان في شكل محدد. بالإضافة إلى كونه من المكتشفين للحركة الاقتصادية في بريطانيا ومن الساسة الذين أدخلوا هذه النظرية إلى برلمان بلاده سنة 1818⁽¹⁾. ثم أدخل إلى جامعة أكسفورد Oxford سنة 1825 ميلادياً.

هناك سؤال يمس نظرية القيمة الخاصة بالعمل، أو النظرية التي تربط قيمة الإنسان وتحددتها في مقدار المجهود الذي يبذله الإنسان في إنتاج السلع وهذا السؤال المطروح يمس تعريف النظرية الخاصة بالقيمة وتطورها. (The la Bour Theory Of Value فنقول:

ما هي نظرية القيمة ومتى تطورت؟

نظرية القيمة الخاصة بالعمل هي ذلك النظام الذي يرى قيمة الإنتاج يعتمد على الشغل أو الجهد الذي يبذل فيه هذه النظرية التي تعزى تارة إلى ريكاردو (Ricardo) وتارة أخرى لماركس، فإن جذورها تمتد إلى جون لوك. وربما تمتد إلى أبعد من جون لوك، لأن هذه النظرية قد اقترحت له عبر سلسلة من المتقدمين عليه، تمتد حلقاتها إلى الخلف حتى توماس الأكويني⁽²⁾.

ويبدو أن النظرية الخاصة بقيمة العمل لها جانبان الأول أخلاقي والآخر اقتصادي. من حيث الجانب الاقتصادي، ربما نفترض في أن قيمة الإنتاج

Ibid P. 317.

(1)

Bertrand Russell, A History of Western philosophy, (new york 1959) K III P. 635. (2)

ينبغي أن تكون متناسبة مع المجهود الذي يبذل فيه . وهذا يعني في الواقع أن العمل أو الجهد المبذول في إنتاج السلع هو المتحكم في الثمن والسعر . وقد عبر جون لوك عن هذا الافتراض بوضوح بقوله : إن العمل هو الذي يضع اختلاف القيمة في كل شيء⁽¹⁾.

ولعل من بين اختلافات القيمة التي يركز إلى العمل في تحديدها، المفاضلة بين إنسان وآخر، فالإنسان الذي يبذل أكثر تكون قيمته أكثر. وهكذا يعتبر العمل والجهد المبذول المعيار للمفاضلة بين البشر لإصباح قيمة ما تخصصهم في مجموعهم، أو تخصص كل فرد منهم عندما تنزل المفاضلة إلى المستوى الفردي أو الشخصي .

وهذا له علاقة بالجانب الأخلاقي، ويزداد هذا الأمر وضوحاً عندما يقول جون لوك أن تسعة أعشار القيمة ترجع إلى العمل⁽²⁾. وإذا تساءلنا عن العُشر الباقي فإن لوك لم يقل عنه شيئاً. المهم أن نظرية القيمة الخاصة بالعمل ترجع إلى تسعة أعشار القيمة إلى الجهد المبذول. وهذا الجهد هو المعيار لتحديد قيمة الإنسان. إن بقاء الإنسان داخل نمطية القيمة الخاصة بالعمل تضيف عليه أحقية الانتماء إلى مجتمع اقتصادي، يستهلك ما ينتج ويتبادل الفائض فيما يفيد.

لعل أوجه الاتفاق بين ريكاردو، كما سيظهر فيما بعد، وجون لوك يتركز حول الجهد المبذول في الإنتاج، من حيث التكثيف والشدة. وهو المعيار لتحديد قيمة الإنسان من الناحية الأخلاقية، وأن المجهود المبذول هو الذي يحدد قيمة السلع المنتجة من الناحية الاقتصادية، وليست الأسعار. معيار القيمة الخاصة بالعمل يتحدد من الجهد والعمل الفعلي المبذول في إنتاج المواضيع. ولا يؤخذ في الاعتبار الإمكانيات المستقبلية لبذل مجهود ما لإنتاج سلعة ما وعليه فإن الأراضي الصالحة للزراعة ستبقى لا قيمة لها لأنها لم تُستغل من قبل مالكيها.

John Locke, two treatise of Government (new York 1965) II. ch. v. 40 P. 338. (1)

Ibid. II. ch v 40. (2)

لعل نظرية القيمة عند ريكاردو «Ricardo» كما هو الحال عند جون لوك والمدرسين من قبله، كانت منصبة على الجهد والعمل الذي يبذل في زراعة الأرض وحدها. دون الأخذ في الاعتبار المجالات الاقتصادية الأخرى، القابلة لإنتاج السلع عند توفر العمل والجهد المطلوب.

ومن هنا يمكن القول: أن نظرية القيمة الخاصة بالعمل، ربما كانت نتاج دعوة قد صدرت نتيجة عن العداء، لطبقة ما كان ينظر إليها على أساس أنها طبقة تتصف بالسلب والنهب والاستيلاء غير مشروع.

إن تمسك المدرسين بهذه النظرية يرجع إلى معارضتهم إلى مستغلي الأرض في العصر الوسيط. والذين كان معظمهم في ذلك الوقت من اليهود. ربما يكون تمسك ريكاردو بهذه النظرية يرجع إلى معارضة للإقطاعيين ملاك الأراضي. وكذلك كارل ماركس قد تمسك بها لعدائه الشديد للإقطاعيين. في حين أن جون لوك ربما ينظر إليه على أساس أنه تمسك بهذه النظرية في فراغ، دون معاداته لأي طبقة من الطبقات.

لعل أصحاب نظرية القيمة الخاصة بالعمل تجمع بينهم فكرة مؤداها أن إيجار الأرض يزداد نتيجة لزيادة ثمن المنتج الزراعي. بينما أجره العامل تبقى كما هي، وأي زيادة قد تطرأ على الأجور فهي محدودة بالنسبة لما يحصل عليه ملاك الأراضي. ولذا ينبغي أن يقيّم الإنتاج مهما كان نوعه في حدود العمل الذي يبذل في إنتاجه. وهو ما عبر عنه ريكاردو في قوله:

«بينما ثمن الغلة يزداد بمقدار عشرة في المائة 10٪ فإن الأجور تزداد بأقل من ذلك بكثير، ولكن إيجار الأرض سوف يزداد أكثر من ذلك، وعليه فإن حالة المنتج دائماً تكون في تراجع بينما وضع مالك الأرض دائماً في نمو»⁽¹⁾.

ما يمتاز به ريكاردو عن سابقه من أصحاب نظرية القيمة، أنه على الأقل كان قد توصل إلى تعريف جديد للاقتصاد. لا يقوم على أساس البحث

(1) Elie Halevy, The Growth Of philosophic Radicalism (U.S.A 1960) pp. 331 - 332.

في طبيعة الثروة وأسبابها، ولكن في الطريقة التي توزع بها الثروة في حالة إنتاجها، بين الطبقات التي تضافرت في صنعها. وقد كتب ريكاردو إلى مالتوس (Maltus) بهذا الخصوص قائلاً: «الاقتصاد السياسي كما تظن أنه عبارة عن البحث في طبيعة وأسباب الثروة، ولكنني أفضل أن أسميه البحث في القوانين التي تحدد تقسيم إنتاج النشاط الصناعي وسط الطبقات التي تضافرت في تكوينه»⁽¹⁾.

يبدو أن نظرية القيمة عند ريكاردو ذات شقين: الأول خاص بالإنتاج والثاني بالتوزيع. الشق الأول يعتبر هو الأساس للشق الثاني، والمطلوب من الإنسان أن يتشكل أو يتقرب داخل الإطار العام لهذين الشقين. وستكون للإنسان قيمة ما دام يدور داخل إطار هذه النمطية التي تلزمه ببذل الجهد في إنتاج سلعة ما. وفي الوقت ذاته المشاركة في توزيع ذلك الإنتاج وأخذ نصيبه عينياً من المواضيع المنتجة. في الشق الأول يؤكد أن قيمة الإنتاج تقدر بالجهد وكمية العمل أو مقداره الذي يبذل لإنتاج سلعة ما. المجهود الضعيف المبذول في الإنتاج لسلعة ما لا يعطى إلا قيمة متدنية، عند تقدير السلعة المنتجة. والمجهود المتوسط هو الآخر يعطى تقديراً متوسطاً لما أنتج، أما القيمة العالية والقصوى للإنتاج ترجع إلى الجهد الأعلى المبذول في سبيل الإنتاج.

أما الشق الثاني من النظرية، مرتبط بالتوزيع للإنتاج في حدود معقولة، بعيدة عن الزيادة والنقصان. وهذا الشق من نظرية القيمة يستنتج أولاً من تعريفه للاقتصاد بصفة عامة، ومن تحديده لثمن العمل الطبيعي ثانياً. أولاً يقول في تعريف الاقتصاد: «أسميه البحث في القوانين التي تحدد تقسيم النشاط الصناعي وسط الطبقات التي تضافرت في تكوينه». وثانياً يقول: «إن هذا الثمن الطبيعي للعمل هو ذلك الثمن الضروري الذي يمكن العمال بعضهم مع بعض في استمرارية حياتهم، في حالة الكفاف وبقاء جسمهم كما هو بدون أن يتعرض للانقراض»⁽²⁾.

Ibid p. 330.

(1)

Ibid P. 331.

(2)

المحافظة على بقاء الجنس البشري يتوقف على توزيع الإنتاج بين العمال، بحيث يكون ذلك التوزيع قادراً على بقائهم واستمراريتهم في الحياة.

إن هذه المذهبية الراديكالية المبنية على القانون الذي يحدد قيمة الإنتاج بالنسبة لكمية العمل الذي أنتجته. لا تعطي مبرراً لمفهوم متفائل لمجتمع اقتصادي. ربما الأفضل لمجتمع ما أن تسود فيه الوفرة في كل شيء وأن تكون الوفرة هي السائدة، وأن يكون فيه أي نوع من السرور لا يشترى بشئ. ولا يقدر ثمن ذلك السرور بنوع ما من العمل والتوزيع الصارم للإنتاج. وكان ريكاردو نفسه يشكو من تكاسل العمال الإيرلنديين، حيث كانوا يفضلون الكسل عن العمل الجاد، لأنهم كانوا يرون أن العمل الجاد لا يوفر لهم السرور المطلوب. فإذا كان هناك وفرة من الخيرات فلماذا العمل الجاد؟ وهذا ما حدث للزئوج المكسيكيين الذين وجه إليهم ريكاردو انتقاداته قائلاً: «الأرض هناك تعطي وفرة كبيرة من الموز، والمانجو والبطاطس والقمح مقابل عمل أو جهد بسيط جداً، والناس لا تذوق لهم لهذا الثراء المادي والفائض من الطعام مقابل ميزة كونهم معطلين»⁽¹⁾.

بالطبع مثل هذه الحالات لا تنال استحسان ريكاردو، ولا تستدر شفقتة ورحمته عليهم، ولا يقرها جون لوك من قبله الذي كان يرى قيمة الأرض ليست باتساع رقعتها وإنما بالجهد والعمل الذي يبذل فيها. فإن الأشخاص الذين يميلون إلى الراحة والاسترخاء واقعون خارج نمطية القيمة في العمل، من حيث كمية الجهد أو العمل المبذول للإنتاج المستهلك، ومن حيث التوزيع السليم وعدم التفريط لما هو واقع بين أيديهم.

وإذا سألت ريكاردو عن وضعية هؤلاء العمال وأمثالهم فإنه سوف لن يعطيهم أي قيمة أو تقدير، وإذا وجدت فرصة لسؤالهم عن وضعهم بتلك الكيفية فإنهم سوف لن يترددوا في إظهار رضاهم وغبطتهم. وقد يعددون

منافع كثيرة عائدة لشعورهم باللذة الناتجة عن تلك الوضعية النفسية. لأنهم لا يقدرّون اللذة التي تشتري بالجهد والعناء، لأن المتعة أو التمتع ليست شيئاً مادياً صرفاً حتى يمكن أن تشتري بالألم.

النظرية العلمية الاجتماعية:

الصورة الثالثة للمذهب الراديكالي، أو ما يسمى بالمذاهب الراديكالية، يتمثل في النظرية العلمية الاجتماعية، أو فيما نطلق عليه النظرة الفلسفية. التي كانت ترغب في أن تجعل من علم الاجتماع علماً عقلانياً محكوماً بقوانين ونظريات محددة.

هذه الفئة من الفلاسفة الراديكاليين كانوا يعتقدون أن جميع الظواهر الاجتماعية قابلة أن ترجع إلى قوانين الطبيعة البشرية، وقابلة أيضاً أن تفسر في حدود تلك القوانين.

وميزوا القوانين الخاصة بالطبيعة البشرية إلى صنفين وهما:

1 - القوانين الطبيعية العامة.

2 - القوانين النفسية.

- القوانين الطبيعية قد استخلصها كل من المشرع القانوني والمشرع الاقتصادي، من علماء الطبيعة والجيولوجيا والبيولوجيا. مصدرها قد أضفى عليها الصبغة العلمية وجعلها محدودة أو معروفة من حيث المنشأ.

- القوانين النفسية من حيث نشأتها الأولى ما زالت محلاً لكثير من التساؤلات. لأن هناك كثيراً من الناس يتساءلون حتى عن إمكانية قيام علم نفس يستند على قواعد علمية، وبحيث يؤسس على غرار العلوم الطبيعية. ويعتبر جيمس ميل James Mill من أنصار النزعة العلمية للقوانين النفسية. فاتبع خطة سير حاول جيمس ميل فيها أن يبين إمكانية قيام علم النفس العلمي. أو بمعنى آخر حاول إضفاء الصبغة العلمية على ما يسمى بالقوانين النفسية. وذلك بدعواه أن علم النفس موجود فعلاً أو أنه في الوجود.

زيادة على ذلك فقد رأى جيمس ميل⁽¹⁾ James Mill أن هارتلي (Hartley) كان المؤسس لهذا العلم في القرن الثامن عشر ثم انبعثت نظريات هارتلي في اكتشافات جديدة⁽²⁾.

إن الدور الذي قام به جيمس ميل في علم النفس الجديد يقابل في كل محتوياته ذلك الدور الذي قام به ريكاردو في تاريخ الاقتصاد الجديد.

وكما كان ريكاردو قد بعث الاقتصاد السياسي الخاص بآدم سميث⁽³⁾ (Adam Smith) من جديد آخذاً في الاعتبار إبداعات مالتوس⁽⁴⁾ (Malthus) فإن جيمس ميل في تحليله لظاهرة الفكر الإنساني الذي ظهر في سنة (1829)، أعاد مرة أخرى إظهار علم النفس عند هارتلي. في إطار شامل لكثير من المتخصصين في ذلك الوقت مثل دارون⁽⁵⁾ وغيره من علماء النفس في ذلك الوقت⁽⁶⁾.

وباكتمال النظرية العامة للإنسان الاجتماعي وتأسيسها على مبادئ كما يدعي أصحاب هذه النمطية المتطرفة، بقي الاستفادة من تلك النظرية، وتحويلها إلى علم عملي. إن المعضلة التي تواجه المشرع لمجتمع ما محكوم بقوانين علمية تستند على قوانين الطبيعة البشرية، تصادفه عقبة نجم عن الإرادات الفردية في إرادة واحدة. بمعنى آخر يكونون قادرين على جعل رغباتهم قادرة أن تتحد في رغبة عامة. ولكن يمكن أن يفترض في أن

(1) جيمس ميل James Mill والد المفكر الشهير John Stuart Mill جون ستورث ميل (1806 - 1873)، نادى بالحرية الفردية وبمذهب المنفعة.

(2) Ibid P. 433.

(3) آدم سميث Adam Smith (1723 - 1790) فيلسوف اجتماعي وعالم اقتصاد اسكتلندي، يعتبر مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي.

(4) مالتوس Thomas Robert Malthus (1766 - 1843) عالم اقتصاد انجليزي. نادى بتحديد النسل للتحكم في تزايد سكان العالم.

(5) داروين تشارلز روبرت Darwin Charles Robert (1809 - 1882) صاحب نظرية أصل الأنواع.

(6) Ibid p. 434.

التجانس العام للربغبات يحدث تلقائياً، وتنبعث بذاتها من وجدانات الأفراد. وبحيث تكون هي العامل الوحيد المحدث لذلك التآلف والتجانس والتناغم الأساسي، وصهره في وحدة تشمل الجميع.

يبدو في تقديري أن المذاهب الراديكالية بصفة عامة تنظر إلى الإنسان على أساس أنه هوية أو وجود عيني، ذات تراكمات متعددة. وكلما زادت التراكمات حول تلك الهوية، كلما ارتقت وارتفعت من حيث القيمة. وكلما تناقضت تلك التراكمات، بدأت القيمة تنحصر وتفقد جدواها حتى من حيث كيانها الوجودي. غير أن تلك التراكمات التي تلحق تلك المذاهب الراديكالية، تراكمات اللذة والنفع التي تصيب الإنسان كهوية تحمل تراكمات، فإنها كلما زادت تراكمات اللذة اختفى الألم.

أي تراكم في اللذات وتناقص في الألم، فإن تلك الهوية تتجانس مع النمطية الراديكالية الخاصة باللذة من ناحية وتضفي عليها قيمة ما. وستبلغ القيمة الذروة إذا حدث تراكم للذة يشمل هويات عديدة بحيث تحصل على أكبر مقدار منها.

أما راديكالية ريكاردو فإنها تنظر إلى الإنسان باعتباره هوية، ينبغي أن تحمل تراكمات هائلة للقدرة على العمل وبذل الجهد في الإنتاج. وكلما زاد الجهد وتضاعف فإن تلك الهوية تبدأ في تحقيق النفع، الذي يتولد عنه فائض في الإنتاج تتحقق عنه تراكمات في الإنتاج، والذي ينبغي توزيعه عينا. وستحتفظ تلك الهوية بقيمتها إذا هي فعلاً شاركت مع بقية الهويات التراكمية الأخرى، في عملية توزيع الإنتاج، ودون اللجوء إلى وسط يقوم بعملية التوزيع والوساطة في البيع.

إذا كان التراكم الفردي للهوية، ثم التراكم الكلي للهويات، يعتبر أمراً ضرورياً بالنسبة لبنتام وريكاردو، بحيث لا يقف ذلك التراكم عند حد معين، فإن هذا الأمر لم يكن كذلك عند مالتوس Malthus. إن أي تراكم ينبغي أن يكون في الحدود التي تمكن للفرد البقاء، هذا من حيث التراكم الفردي أو

بمعنى ما يصيب الفرد من منافع تمكنه من استمرارية الحياة .

بمعنى أي تزايد في التراكم الكلي في الهويات سيدفع بتلك الهويات إلى الصراع المدمر . وحتى يمكن القضاء على الأزمات التي قد تحدث نتيجة للازدیاد السكاني على حساب الإنتاج في الغلات ، ينبغي أن تعمل كل الوسائل لتحديد التزايد العام في أفراد الإنسانية .

ربما نظرة مالتوس لم تؤثر فقط في ريكاردو ، ولكن تأثيرها شمل حتى دارون . وقد تكون دافعاً من الدوافع التي حفزت دارون في وضع نظريته الصراع من أجل الحياة وجعلته يقول : ما معناه «إن الصراع من أجل البقاء هي ميزة مكنت لأي نوع من أنواع الأحياء قوة التغير والتنوع .

الكائنات الحية يجب أن تتعاون مع بعضها البعض ، ينبغي أن تكافح أو تتصارع مع بعضها البعض لكي تنتج ضروريات الحياة «الحياة هي بالفعل ، ولا بد من أن تكون صراعاً وكفاحاً من أجل الوجود ، وعليه فإن الفرد أو مجموعة من الأفراد لسبب أو لآخر يمتلكون قوة أو جهاز مفقود عند البقية الأخرى . والذي يرجع امتلاكه هذا إلى المحيط وهذا هو الذي يمكن ممتلكيه من النجاح دون الآخرين»⁽¹⁾.

استمرارية الوجود يرجع إلى قدرة الإنسان على التكيف مع البيئة التي يعيش فيها ، وتعديلاً من حياته ليساير البيئة التي يعيش فيها وغريزة البقاء والحفاظ على الحياة قد زودت الإنسان بالقدرة على التكيف ، والتحايل والتعديل ، من حياة الإنسان حسب الوسط الذي يعيش فيه ، وهذا يمكن له سبيل البقاء الاستمرارية في الوجود .

وكان دارون يرد على مالتوس ويذكره ، مهما تزايد عدد أفراد هذه المعمورة ، فإن إمكانية التكيف مع المحيط قادرة من جعل الإنسان أن يعدل من مساره ، ويكافح من أجل بقائه حتى تكتب له الحياة .

Harold Höffding, A History of modern philosophy, volume II (U.S.A. 1955) P. (1) 439.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث

المذهب الجدلي «هيجل»



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های ایران

الفصل الثالث

المذهب الجدلي «هيجل»

هو جورج فيلهلم فردريك، ولد في مدينة أشتوت جارت في (1770/8/27) بألمانيا، ويُعد من أعظم الفلاسفة الذين أثروا في عصره وفي العصور اللاحقة، وإن كان تاريخ الفلسفة بعد وفاته شهد سلسلة من الخروج عليه وعلى أتباعه ولم يمضِ قرن بعد وفاته حتى تخلّى عن مذهبه كثير من أتباعه، ولم يبق من أتباعه إلا نفر ضئيل والذين يسمون «بالهيجليين الصغار».

ولكي يفهم المرء بعض الشيء عن المذاهب الفلسفية اللاحقة له وعن بعض من مؤسسيها. مثل الوجودية وتأثير كيركجارد، والماركسية وتأثير ماركس فيها. والفلسفة التحليلية وتأثير كل من رسل وغيره فيها، والفلسفة البرجماتية وتأثير وليم جيم فيها. وكذلك الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالترعة النقدية الجديدة. لا يستطيع المرء أن يكتسب شيئاً عن هذه المذاهب المتعددة والتي قد تعتبر مدارس هيجلية صغيرة، لا يستطيع المرء أن يعرف الشيء الكثير عنها دون أن يأخذ في اعتباره تأثير هيجل من حيث كونه أحد الروافد الرئيسية لهذه المذاهب⁽¹⁾.

في حديث وقع في فبراير سنة (1831) بين:

أكرمان - Eckermann

Harold Höffding, A history of Modern philosophy. Translated by B.E. Meyer (1) (U.S.A 1955) Volume II Book VIII chapter III P. 175.

وصف هذا الأخير العلاقة بين جزئي فاوست Faust أحد أعماله الأدبية بالكيفية الآتية فقال:

«الجزء الأول تكاد تكون غاليته ذاتية، فهو تدفق لفرد كان سجين أهوائه. وفي الجزء الثاني العنصر الفردي كان قد اختفى إلى حد كبير، ونتقابل هنا بسمو أو علو وبرحابة ووضوح العالم يمتاز بتقلص في الأهواء»⁽²⁾.

إن التطور في الفلسفة الألمانية منذ عصر كانط كان يحاول أن يجد توازناً بين طرفين، أو يحاول أن يجد وسطاً بين طرفين، فترى كانط يتحدث عن ما يسمى بالطبيعي أو الظاهري والعلوي.

وأعظم فكرة للتوازن عند كانط تبدو في كتابه «مقدمة لتأسيس ميتافيزيقا المستقبل»⁽³⁾.

في هذه المقدمة يحاول أن يربط بين مذهبي التحليل الذي كان يعتنقه الفلاسفة العقلين، والتركيب عند التجريبيين الحسنيين. فكانت محاولته الجمع في وسط بينهما وهذا الوسط هو ما يسميه بالمنهج التحليلي التركيبي.

كما قلنا هذه هي نزعة الفلاسفة الألمان منذ عهد كانط، وهي إيجاد وسط أو توازن بين طرفين متباعدين. وإن كان (جوتا) قد أشار إلى هذين الطرفين الذاتي، والطرف الآخر المتعالي والذي يمتاز بالرحابة والوضوح، إلا أنه لم يصل إلى سد الفجوة بينهما. وهكذا كان عمل هيجل بأن يسد هذا التباعد بين هذين الطرفين الذاتي والموضوعي بإيجاد توازن بينهما.

إذن يعتبر هيجل هو مؤسس التوازن الذي بدأه كانط، ثم تحدث عنه

(1) جوتة جوهان فلغفانغ فون Goethe Johan wolfgang van (1749 - 1832)، يعتبر أعظم شعراء الألمان.

Ibid. P. 175.

Immanuel Kant, Prolegomena to any future metaphysics.. (u.k. 1959).

جوتا، وغيره من الفلاسفة المثاليين من الألمان، وقد كان منهجه منصباً على إحداث هذا التوازن. والذي يبدأ بالفكرة ثم نقيض تلك الفكرة ثم الوسط، وهو المركب من الفكرة والنقيض. وإذا كانت جدلية هيغل هنا تنطلق من الذات ثم الموضوع ثم المركب منهما، فإن هذه الجدلية ستسير بهذه الكيفية ولا تتوقف إلا عندما يسميه بالمطلق، كما سيتضح فيما بعد وفيما يسميه بالروح المطلق.

لقد بلغت مؤلفات هيغل بالألمانية ما يربو عن عشرين مجلداً وقد ظهرت هذه المؤلفات في أفضل طبعة نقدية لها، وكان عددها يزيد على ثلاثين مجلداً.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن هيغل لم ينشر منها سوى أربعة كتب وهذه الكتب هي.

1 - علم ظواهر الروح ظهر سنة 1807 م.

2 - المنطق ظهر سنة 1812، 1816 م.

3 - موسوعة العلوم الفلسفية ظهرت سنة 1817 م.

وظهرت مرة أخرى بعد أن كتبت من جديد سنة 1829 م ثم أعيد طبعها في نسخة أخرى منقحة سنة 1830.

4 - فلسفة القانون ظهر سنة 1821 م.

- وقد ترجمت جميع هذه المؤلفات إلى اللغة الإنجليزية.

- كما ترجمت محاضراته عن فلسفة التاريخ، وفلسفة الفن، وفلسفة الدين، وتاريخ الفلسفة وكانت كل هذه الترجمات تنقصها الدقة.

ويمكن تقسيم فلسفة هيغل إلى ثلاثة مراحل:

- الأولى تقع قبل نشره للكتاب الأول سنة 1807 وهذه الفترة كانت غير معروفة أو بالأحرى قد لقيت تجاهلاً في المؤلفات الإنجليزية.

- المرحلة الثانية تتمثل في كتابه الأول علم ظواهر الروح.

- المرحلة الثالثة وهي التي عين بها الهيجليون من أتباعه وكذلك أعداء الهيجلية من البريطانيين. ويشير المؤرخون إلى أن المرحلتين الأولى والثانية قد لقيتا اهتماماً في فرنسا وألمانيا أكثر من المرحلة الثالثة.

هيجل والدين:

لقد وجه هيجل انتقاداته إلى الدين المسيحي وإلى الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على حد سواء. بل ذهب إلى أكثر من ذلك في توجيه انتقاداته للمسيح نفسه. وقد نقد فيها المسيح نقداً لاذعاً، وهذه كلها ظهرت في مؤلف تحت اسم (كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة). والتي ظهرت سنة 1941 في ترجمتها الأولى إلى اللغة الانجليزية. وكانت إحدى المقالات تتحدث عن المسيح كما ذكرنا، وكان عنوانها (وضعية الدين المسيحي). كذلك أظهر في هذه المقالة معارضته لكل عقيدة متحجرة، ورغم ذلك فهو لم يعارض الدين بجملته ولكن الذي حاول أن يظهره أن المسيحية تتنافى مع العقل والكرامة الإنسانية. حيث كان يتساءل هل في الإمكان قيام دين معقول، يتصف بتمام المعقولية، ويكون في إمكانه القدرة للوصول إلى شخصية منسجمة وإلى مستوى عالٍ من الأخلاقية⁽¹⁾.

ولعله في إمكاننا أن نقول أن هيجل كان ينوي قيام دين على أساس فلسفي عقلي. حيث يكون موقفه هذا من فلسفة الدين أو من تفلسف الدين مثل توماس لاكوين ومحاولة الربط بين فلسفة أرسطو والديانة المسيحية.

وربما يتضح الأمر أكثر عندما نقول أن أفلوطين كانت له نفس المحاولة لتبرير الديانة المسيحية من وجهة نظر فلسفية، ومحاولة أيضاً الربط بين الطبيعة والله باستخدامه لنظرية الفيض.

نفس المحاولة قد اتبناها هيجل عندما نادى بجدليته الثلاثية والتي تتوقف عند الروح المطلق، وبيانتقاداته للديانتين اليهودية والإسلامية اللتين لم

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود، (القاهرة 1963) ص 395.

تقرا فكرة الأقانيم، وفكرة التجسيد التي كانت من أهم معالم الديانة المسيحية.

وربما نعتبر المرحلة السابقة التي ذكرت هنا تمثل المرحلة الأولى لتفكير هيجل الديني. هناك كتاب آخر وضع هيجل خطوطه العريضة (1800 م) في مقدمة كتاب لم يكتبه مطلقاً.

هذه المقدمة توضح مرحلة الانتقال إلى الطور الثاني لهيجل، وكذلك تقودنا إلى كتابه (علم ظواهر الروح) وقد تُرجم هذا الكتاب إلى الانجليزية، ولكن كانت ترجمته غير واضحة ولا تفي بغرضها. لأن كلمة الروح قد ترجمت على أساس أنها عقل وهذه الترجمة أظهرت خللاً في مضمون الكتاب. لأن كلمة عقل تتصل بالمعرفة أما كلمة الروح فهي أكثر إحياء وأكثر رحابة من كلمة عقل.

فكرة الضرورة:

نجد أن هيجل في كتاباته يستخدم كلمة ضروري مرادفة لكلمة طبيعي ومقابلة لكلمة جزافي أو اعتباطي. وبذلك لم يشر إلى فكرة الترابط التاريخي أو المراحل التاريخية التي أشار إليها ماركس فيما بعد. على أساس أنها مترابطة ومتلازمة وحدد لها مفهوم الحتمية التاريخية. ولكن هيجل كان يرى أن المراحل التاريخية تتابع وأن فكرة الترابط بينها هي فكرة استنباطية يرجع إليها الأفراد عند دراساتهم التاريخية، فالأحداث التاريخية هي أحداث جزافية.

في دراسة هيجل للتاريخ وبصفة خاصة في دراسته للتاريخ السياسي والتاريخ الديني، هذه الدراسة دفعت به إلى مدح وإلى الإعلاء من شأن الأمم والعصور، التي عاش فيها الأفراد كلية وبصفة شاملة يحملون أفكاراً عظيمة. يشاركون جميعاً في تلك الأفكار والتي بدت لهم على أساس أنها نواة الوجود في المذاهب الهلنية.

وفي المسيحية كان قد وجد أشكالاً للحضارة أو صوراً للحضارة،

تُظهر الكيفية التي يعيش بها الرجال العظام. في مثل هذه الحضارات لا يشعر الفرد بأنه عضو مستقل أو منفصل مفصول أو معزول عن الجميع، ولكنه يشار بأنه مدفوع بآراء تلك العصور ويشعر أيضاً بذويانه فيها. وكان هيجل يقول في إعجابه بالحضارات القديمة أن الشخص اليوناني في مدينة الدولة كان يعيش بمفرده. أما في الدولة الرومانية كان الفرد يعيش داخل الدولة أو يعيش للدولة. والحالة المثلى هي أن يعيش الإنسان للمجتمع مؤدياً واجباته حيال مجتمعه الكبير⁽¹⁾.

انتقادات هيجل لشلنج:

فكرة المطلق: يقدم هيجل انتقاداته لشلنج بعد أن انفصل عنه حيث كان شريكاً له في مجلة أو جريدة اسمها الفكر. فيقول في انتقاداته لفكرة المطلق عند شلنج.

فقال عن المطلق عند شلنج «هو الليل الذي تكون فيه جميع الأبقار سوداء»⁽²⁾، لأنه قد وصف من قبل شلنج على أساس أنه الوحدة أو ذاتية كل الاختلافات. وينتقد شلنج أيضاً قائلاً: «إن شلنج مثله مثل الرسام الذي لا يملك في صحنه سوى لونين، معتقداً في أنه يستطيع بواسطتهما أن ينتج كل الأشياء. ولكن النقطة الهامة هي توضيح كيف تتحول العناصر المختلفة في الوجود إلى بعضها بواسطة الضرورة الداخلية. إنه فقط بواسطة هذا الترابط الداخلي بين جميع الأشياء، نستطيع أن نفهم أن المطلق ليس وجوداً ميتاً، وليس وحدة سلبية ولكنه نمو وتقدم وحياة وروح»⁽³⁾.

إن هيجل هنا يشير أو يستحث أو يستعجل ادعاءات المنهج الجدلي، الذي في الحقيقة تحتوي داخل ذاتها فكرة المطلق، كما سيتبين بعد قليل في دراستنا أو حديثنا عن المنهج الجدلي.

(1) political ideas, Edited By David Thomson. (a pelican Book New York 1977) p. 130.

(2) Harold Höffding. A History of Modern philosophy, Vol II Book VIII ch III P. 177.

Ibid PP. 177 - 178.

(3)

كتابه ظواهر الفكر (Phenomenology of mind) يوضح كيف أن الشعور العادي يتطور إلى وعي تأملي، يظهر من خلال درجات وأشكال مختلفة من المعرفة.

الحقيقة ليست وجوداً ميثاً بمعنى جوهر، وليست مجرد ذاتية بل وحدة حية تشمل الاثنين «المعرفة التي يعيها الفرد تستطيع أن تحقق الأكثر بسهولة، ما دامت روح العالم لها الصبر لكي تمر عبر هذه الأشكال، عبر زمانها في قيامها بفعلها وعملها في تاريخ العالم، والذي تكون فيه كل حقيقة زمانية جزءاً من المحتوى الشامل لهذا الكون وفي حدود قدرة تلك الفكرة»⁽¹⁾.

لقد ذهب هيجل إلى حد أنه قال: إن الفلسفة دائماً متأخرة لتعلمنا شيئاً عن العالم وكيف ينبغي أن يكون، إن الفكرة هي آخر إنتاج لعملية العالم ويقول أيضاً: عندما يستيقظ التأمل فهذه علامة على أن نمطاً تاريخياً من الحياة قارب على نهايته. وهكذا قد شعر هيجل بأن المدنية قد شاخت وبلغت نهايتها، وقد خلاص إلى القول في كتابه «فلسفة القانون» «حين تضع الفلسفة لوناً رمادياً فوق لون رمادي آخر. فإن معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ. ولا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض. وإنما يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينارفا لا تبدأ في الطيران إلا وقت الغسق»⁽²⁾.

يبدو أن هيجل هنا أنه يوجه انتقاداته إلى الفكر التأملي. ذلك الفكر المبني على أساس قانون علم التناقض. أو بمعنى آخر يوجه انتقاداته إلى الميتافيزيقا بمفهومها العام. وعليه فإن الفكر التأملي القائم على أساس إمعان النظر في الفلسفات القديمة. أو محاولة تفسير الفلسفات الحديثة في ضوء الفلسفات السابقة، فإن مثل هذا العمل لن يفيد في رفع الفلسفة إلى مستوى

Ibid P. 178.

(1)

Ibid P. 179.

(2)

مينارفا Minerva يعني إله الحكمة عند الرومان، وتعني أثينا قديماً.

العلم. إنما يُظهر الفلسفة على أساس أنها ترديد وتزويق للماضي. وإذا كان التزويق لأفكار الماضي داكناً وغير واضح فإن الفكر كله سيكون داكناً وغامضاً، ولن يقدم شيئاً جديداً، ولن نستفيد منه شيئاً سوى أن بومة مانرفا لا تغادر مكانها في أول الليل، ولكنها تغادره قبيل ظهور الشمس. إن رغبة هيجل هنا رفع الفلسفة إلى مستوى العلم. وهذا يعني وضع حد للاتجاهات الرومانسية أو للأفكار الرومانسية في الفلسفة. فليس المطلوب عنده تحريك النفوس والدفع بها إلى الإصلاح، وليست العاطفة ولا الحدس بل هو عمل الفكر التصوري الصارم الدقيق.

الكون أو العالم:

ينظر هيجل إلى الكون شأنه شأن فيخته وشلنج، في أن العالم يختلف كل الاختلاف عن العالم المادي. ولذلك كان المثاليون من الألمان ينظرون إلى الكون باعتباره كائناً عضوياً عظيماً يشمل الطبيعة والإنسان وينمو بفضل ما فيه من ضروريات وقوانين داخلية.

النظرة الجديدة إلى الكون هي نظرة نمو وتطور ويمكن القول أن هيجل هنا كان قد تأثر بلايبنز الذي كان يرى أن الذرات تحتوي على الحياة، فهناك ذرات تكون واعية أو تعي وأخرى لا تعي. فالتى لا تعي تظهر آخر السلم بينما تظهر التى تعي في أشكال من الوعي يتخذ الصعود إلى أعلى حتى ينتهي إلى إدراك بالذات، هذه الفكرة توحى سواء عند لايبنتز أو عند هيجل بكفاح الروح الفردية المتمكنة في أعماق اللاوعي، والتي تأخذ في الظهور حتى تصل إلى النور أو إلى حياة أكثر ثراءً. وهكذا كان محور الاهتمام في الفكر والأدب الألمانيين هو نماء الفرد أو إنطلاق الفرد، متمثلاً في آماله ومثله. وقد رأينا مثل هذه الفكرة هي قوة محركة في الاتجاهات الرومانسية.

ويقول هيجل «أن هناك كوناً حقيقياً واحداً، وهو العالم الذي يكون في أحد مظاهره المجردة هو الفكرة، أو الفكر بصفة عامة، والذي يكون في مظهر آخر في واقعيته العينية الحية، وهو العقل. إن هذه الواقعية تقدم لنا

مظاهرها المختلفة طبقاً لمستوى الذكاء الذي ننظر منه إليها⁽¹⁾.

يبدو أن الفكر أو الفكرة هي التي تنعكس على الواقع فمعيارية الواقع يرجع إلى الفكرة الذاتية، أو إلى الفكرة الواعية في الذهن. فيكون الواقع من صنع الفكر وهذا الواقع في ذاته هو اللافكرة. وهذه الفكرة واللافكرة وهي الواقع يحتفظ كل واحد منهما بخواصه داخل وحدة تجمعهما، أي تجمع بين الفكرة ونقيض الفكرة في مركب منهما. يذهب البعض إلى أن هناك واقعية تستشف من وراء ما يقوله هيجل في النص السابق، ولكن الواقعية تتصف باستمرارية وجودها بكيفية واحدة، وعلى نمط واحد، بحيث تكون معياراً للفكر الذي صدر عن هذا الواقع.

هناك تموضع للفكرة ولكن هذا التموضع هو الآخر وقتي، وعليه فإن العالم عند هيجل شيء حي متطور خلاق يغذيه تطور العقل، والعالم يعكس هذا التطور. وقد يتفق هيجل هنا مع بعض الرومانسيين الذين ينظرون إلى العالم ككائن عضوي وليس تركيباً منتهياً وميتاً. أو بمعنى آخر أن العالم من صنع الذات كما وضعنا في دراستنا للعالم عند الرومانسيين.

المنهج الجدلي:

يعني هيجل بما يسميه جدل أو ما يقصده هيجل بمفهوم الجدل الآتي:

1 - الخاصة لجميع أفكارنا والتي بواسطتها تستطيع كل فكرة أن تنتقل إلى الأخرى⁽²⁾، فالجدل إذاً هو الخاصة التي تنتقل بها الأفكار من بعضها إلى البعض الآخر.

2 - ويعني أيضاً بالجدل خاصية الأشياء التي بها يستطيع كل شيء جزئي أن ينتمي بالضرورة إلى جميع الأشياء ويكون معها وحدة شاملة⁽³⁾.

(1) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك (القاهرة 1957) ص 159.

Harold Höffding, A History of Modern philosophy, vol II. Book VIII. Ch. III p (2) 180.

Ibid. P. 180.

(3)

وهذا يعني أن كل فكرة لها بقاء محدد ثم ينتهي منطقياً، عندما يفكر فيه أو ننظر إليه من خلال ضده أو نقيضه، ومن خلال التناقض يظهر هناك شيئاً جديداً أو مفهوماً جديداً وإيجابياً في الوقت نفسه .

لتسأل: هل كل شيء يتعرض للنفي، أم أن المحدود أو المتناهي وحده فقط هو الذي يتعرض للنفي؟ وإذا كان المحدود هو موضوع النفي والتناقض، فهل هذا يعني أن المطلق بريء من أي نوع من النفي أو التناقض؟ .

يبدو أن هيجل يرى أن المحدود فقط هو الذي يتعرض للنفي أو التحول إلى الضد المغاير، فالمحتويات المحدودة، وليس كل المحتويات، يطرأ عليها ما يسمى بالنفي أو التناقض. وعندما يتحدث عن النفي ما المقصود بالنفي؟ .

وهل النفي إبداع وخلق أم هو إلغاء من الوجود وتحول من الكون إلى الفساد؟ .

إن ما يقصده هيجل بالنفي فهو أن النفي أو التناقض يعني أن مفهوماً جديداً أصبح بالفعل. فالنفي إذاً ليس فساداً وإلغاءً وإنما هو خلق وإبداع وإثراء للفكر أو الأفكار. فإذا كان الأمر كذلك فهل هناك علاقة لهذا المفهوم الجديد بالسابق من الأفكار والمفاهيم؟ .

يبدو أن الأمر كذلك، ويبدو أن هذا المفهوم الجديد يحدد بعلاقته للمفهوم أو بالفكرة السابقة، وكذلك بواسطة التذكر يمكن تحديد علاقة المفهوم الجديد أو الفكرة الجديدة بالفكرة السابقة .

وما دام دخول الفكرة السابقة في الفكرة الجديدة، وبكيفية تختلف عن وضعها المتقدم، أو عن وضعها قبل احتواء الفكرة الجديدة لها، عن طريق النفي. فإن المفهوم الجديد أو الفكرة الجديدة تكون أغنى وأكثر شمولية من الفكرة السابقة، التي تحدد علاقتها بالفكرة الجديدة أو الفكرة المعدولة، فإن الفكرة الجديدة تكون أغنى من السابقة لها. ويكون المفهوم الذي كُنْ الآن

يحتوي على المفهوم السابق بتوسع وشمولية.

زيادة على ذلك أن النفي يعني إلغاء، والإلغاء لا يعني الانتهاء عن الوجود تماماً، بمعنى أن المفهوم الملقى قد رُفِعَ إلى وحدة أخرى أعلى. وهي وحدة من المتضادات تظهر إلى الوجود وتحتوي على كل من القول وضد القول، أو الطرح والطرح المضاد.

يقول هيجل في كتابه مقدمة في المنطق «بهذه الكيفية نظام المفاهيم ينبغي أن يكون نفسه وأن يكملها، بدون توقف وفي تقدم نقي داخلي متحرراً من أي نظام يأتي من الخارج»⁽¹⁾.

وهكذا فإن نظام هيجل طبقاً لما ذكر أو طبقاً لذلك يطور نفسه في ثلاثيات يكون فيها المفهوم وضده، أو نقيضه قد تعرض للنفي. وحدة المتضادات أو المتناقضات هي الوحدة العليا التي تحتوي القول والنقيض. وإذا كان البدء بأكثر المفاهيم تجريداً وهو الوجود فإنه سوف يتحول إلى اللاوجود. وما دام النفي غير محدد الوجود فهو إذن بدون محتوى، فهو سيكون بهذا الوضع مثله مثل اللاوجود. ولكن عند توحيد هذين المفهومين فحصل على مفهوم الصيرورة، لأن الصيرورة تشكل من اثنين الوجود واللاوجود، ما دام تحول الوجود هو انتقاله أو هو العبور من حالة إلى حالة أخرى. ومهما كان فإن مفهوم الصيرورة يقود بدوره إلى مفهوم الصفات التي قد تظهر أو قد تغيب وهكذا⁽²⁾.

لكن هذا الكفاح المستمر إلى الأمام للجدل يكون تعبيراً للتطور الذاتي للوجود. فإن نبضات الوجود في ذاتها تقرع في تفكيرنا بالإيقاع نفسه. وكما يحدث في أي مكان أو مجال آخر. كل ظاهرة محدودة تشير، بفضل محدوديتها، إلى ما بعد ذاتها، وما هي إلا مجرد لحظة في وحدة كبيرة شاملة.

Ibid, P. 180.

(1)

Ibid P. 180.

(2)

للحفاظ على موضوعية الجدل فإن هيجل يبدي تجربتين جزئيتين، يمكن أن يستفاد من استعمالهما في الجدل، أو يمكن أن يستفاد منهما في عملية الجدل، هاتان التجربتان الجزئيتان هما: (1)

- أولاً: تحول وانتقال الضد إلى الضد الآخر، أو الضد المغاير، وهذا الانتقال راجع بالدقة إلى العلاقة المتضادة بينهما. وعلى سبيل المثال التأثير النفسي للمتعارضات أو المتقابلات، التواتر والتتابع بين الحياة والموت، بين النور والظلمة، فالنور القوي الوهاج ليس أقل من ظلمة مطلقة، هذه الظلمة أو العتمة القوية تجردنا من قوة النظر. كذلك في المحيط الاجتماعي نلاحظ التأثير النفسي للمتعارضات أو المتقابلات، مثل التغير من الصواب الصارم إلى الخطأ الصارم وهكذا. . . وهلما جرة بهذه الكيفية.

ففي قمة التطور يقع التحول والانحلال، وهذا هو القانون الذي على أساسه حاول هيجل بناء الطبيعة والتاريخ (2).

- ثانياً: وهذه هي النقطة، الهامة، فهو يهتم كثيراً بأن تكون نتائج المرحلة المتقدمة في التطور تحدد التطور في مرحلته الأخيرة أو اللاحقة. براءة الطفل مثلاً تحققها أو يلغيها القلق الناتج عن الشك عند التأمل، أو الناتج عن الأهواء والعواطف، لكن هذه النار المحترقة تنمي بشتات مميزة أكثر تجانساً، حيث في داخلها بداية الطفولة تظهر في أعلى صورة لها. حبة القمح ينبغي أن تفسد أو تموت أو تنحل لكن يمكن أن يكتب للنبات الحياة والوجود، ولكن النبات يحتوي كل ذلك الذي هو خاص بماهية البذرة (3).

إن ما يعني هيجل توضيحه هنا من خلال منهجه الجدلي باعتباره عملية نمو الكون، إيمانه بترسيخ القوة الذاتية الفاعلة والقيم في الوجود.

وهكذا نرى في شطحات هيجل الصوفية أن ذاكرة روح الكون تحتوي

Ibid p 181. (1)

Ibid. P 181. (2)

Ibid. p. 181. (3)

على كل شيء، الفناء يعني إلغاء الموجود الخارجي، وليس إلغاء لما هو أساسي، لم يكن هناك أحد من قبل أو لم تكن هناك محاولة رائعة من قبل مثل محاولة هيجل في أن يمد بقاء القوة والاستحقاق والمحافظة عليهما إلى روح العالم. نقطة العودة التي عندها المثال يصبح قد تحول إلى نظام بالنسبة لهيجل، كانت اللحظة التي عندها يتوقف هيجل أن يشك في بقاء الاستحقاق في الوجود. ما دام هناك تميز فاصل قد عمل بين المثال والواقع، فإنه ما زال هناك سؤالاً مطروح وهذا السؤال يتعلق بتلاشي الوجود.

بمعنى ما إذا كان المثال لا يمكن أن يتلاشى من الوجود، حتى في افتراض أن القوى المبدئية، أو القوى التي انطلق منها الوجود لم تفقد، ولكنها تبقى تحت أشكال أخرى.

بمعنى أن التحول في الوجود وتلاشيهِ في مرحلة وظهوره في مرحلة أخرى. هذا لا يعني أن ما قد تلاشى سوف ينتهي تماماً، بل إنه سيبقى أو أنه باقي بالفعل لأنه قد يظهر في المرحلة اللاحقة.

بمعنى أن النفي أو التناقض لا يعني الفناء التام ولكنه يحمل في طياته البقاء، محافظاً عليه مثلما حدث في البذرة التي تتحول. ولكن الحياة أو القدرة على الحياة باقية فيها وستظهر عند تحولها إلى شجرة.

إن النقطة الهامة التي يمكن ملاحظتها هنا، هي أن الفلسفة التأملية التي وضعت لأول مرة منهجاً مستقلاً وخاصاً. والذي فيه العقل المحض يمكن أن يطور نفسه طبقاً لقوانينه الداخلية، والتي نجدها عند كانط، فإن منطق هيجل هذا قد وطد العزم للإجابة على منطق كانط. وإذا كان هيجل على حق⁽¹⁾ فإن المشكلة التي أعلن كانط Kant أنها غير قابلة للحل، أو بمعنى آخر أنه بواسطة الفكر نؤسس المعرفة بالوجود. وهذا يعني أن المعرفة بالوجود في

(1) ما يعتقده كانت Kant أن المعرفة بالوجود في حد ذاته المتمثل في الله، والخلود، والمسلمات الأخلاقية شمل إيمان واعتقاد وليست محلاً للبرهنة الفكرية أو المنهجية.

حد ذاته لا تتأتى عن طريق الفكر أو باستعمال منهج خاص، إن هذه المشكلة قد حُلت من قبل هيجل. ولكن ما دام النفي هو عبارة عن عملية منطقية خالصة والتي هي دائماً مرتبطة بقوتنا الخاصة⁽¹⁾.

- فإذا كان هيجل على حق، فإنه في إمكاننا مواصلة مهمة الفكرة بواسطة مجهودنا غير المؤيد، ما دام عن أي مفهوم مهما كان مفاهيم إيجابية أخرى يمكن أن تستحضر. فإنه بالتأكيد يكون في قدرتنا أن ننفي موضوعاً ثم ننفي هذا النفي مرة أخرى، ولكن نفي النفي يعيدنا إلى الوضع الأساسي. فعند نفي (أ) نعود إلى (ليس أ) وننفي (ليس أ) مرة أخرى عند هيجل لا نصل إلى (أ) وإنما نصل إلى (ب) باعتباره موضوعاً جديداً. وهكذا تستمر كل فكرة في هذه اللولبية حتى تصل إلى المطلق. وهكذا يكون الثالث الوضع، النفي، الوحدة العليا عبارة عن مشروع من خلاله يدفع بالمحتوى التجريبي إلى التحديد⁽²⁾.

فلسفة التاريخ:

ينبغي أن نرجع إلى فلسفة التاريخ عند هيجل بصورة مبسطة ومقتضبة. فنقول بهذا الخصوص أن هيجل يعتبر كل التغيرات التاريخية أو يفسر التاريخ على أساس أنه جدل استعمل في زمن ما، بمعنى أن التاريخ هو استعمال الجدل في حدود الزمان. وهذا يناسب فكرة الجدل والذي يرى أنه من خلال القول أو الطرح نصل إلى نقيض الطرح، ثم إلى المركب منهما. وأن كل مرحلة أو خطوة فإنها ستكون حاضرة في الخطوة اللاحقة لها أو في المرحلة العليا اللاحقة لها، وذلك في تطور ذاتي حتى نصل إلى المطلق.

كل حركة تاريخية في نفيها للمتقدم عنها، فإنها في نفس الوقت تأخذ أو تحتفظ بكل ما هو هام في تلك المرحلة المتقدمة. وتحتفظ بها على أساس

Ibid. BK. VIII. ch. III p. 182.

(1)

Henry D. Aiken, The AGE of Ideology (U.S.A 1961) P. 76.

(2)

عامل لمرحلة أخرى تكون أكثر ثراءً وغنى، وأكثر شمولية فيما يخص الواقع الاجتماعي.

وهكذا فإن من وجهة نظر هيجل، فكل جيل لاحق يمكن أن يعتبر نفسه على أساس أنه في مرة ما كان هو الهادم والمحافظ والمنمي للحضارة التي قد ورثها عن أسلافه. فالحضارة الغربية الحالية فهي شيء جديد تحت الشمس، ولكن كل ما كان حيواً في الحضارات القديمة، مثل الحضارة اليونانية والرومانية اليهودية وحضارة المسيح الوسيطة.

ورغم هذا التحول لهذه الحضارات، فهناك في الحقيقة شيء باقي ولم يفن. وفي الواقع بالنسبة لهيجل أن الميزة الداخلية الأساسية الواضحة لهذه الحضارات، تكون معروفة للأوروبيين بكيفية خاصة تعرف بها. أو بمعنى آخر أن ما هو متميز وظاهر بتلك الحضارات القديمة يظهر بوضوح أكثر للأوروبيين. وربما لم تكن تلك الحضارات واضحة لأصحابها مثلما هي واضحة للأوروبيين في العصر الحاضر.

ولهذا السبب فإن هيجل يدعي أنه يفهم المسيحية أكثر من آباء الكنيسة، وأنه قادر على استعمال الفلسفة اليونانية أكثر من أفلاطون⁽¹⁾.

لكن هناك جانباً آخر من العملة، أو إذا قلنا العملة على جانبها الآخر فإننا سوف نصطدم بأمور قد لا يستطيع هيجل تحقيقها، فإذا كان في جانب واحد أو بكيفية واحدة نستطيع أن نفهم أفكار اليونانيين والمسيحيين أكثر من اليونانيين القدماء والمسيحيين أنفسهم، لموقعنا التاريخي أو لمكانتنا التاريخية، فإننا لا نستطيع أن نعيدهم إلى الحياة مرة أخرى. ولا نستطيع أن نؤسس ظروف حاضرتهم ولا المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه. وبقدر إعجاب هيجل باليونانيين فإنه كان متحرزاً من أن يتحدث أو يلمس عن قرب صروح عقليتهم وبنيتهم الفكرية. وهذا كما يفترضه توينبي من أن هيجل لم يحقق هذا الأمر. وكانت هي تلك النظرة التي يديها كل الباحثين في

الحضارات القديمة على أساس اعتبار أنها تمثل عصرًا ذهبيًا⁽¹⁾.

إن هيجل يدعي أنه شخص مسيحي ولكن باستقراء فلسفته فإننا نجد القليل في فلسفته ما يمت إلى العصر الوسيط، وكذلك الحال لكثير من الرومنسيين المعاصرين له.

ويمكن القول أن التاريخ بالنسبة لهيجل يتكون من شطرين أحدهما جدلي والآخر روحاني، أو بمعنى آخر أن التاريخ هو عملية جدلية روحية في آنٍ واحد.

فهو لذلك يتصور التاريخ على أساس أنه جدلي وتطور ذاتي حر غير مشروط شرط معين، وأن غاية التاريخ هي الوصول إلى المطلق في حد ذاته. وربما بنظرة دقيقة فإنه يمكن القول أن التحول التاريخي ينبغي أن يقرأ أو يفهم على أساس أنه كفاح مستمر للجنس البشري نحو التحرر الروحي للجنس البشري كله. وكل مرحلة في هذه العملية نسبياً تعتبر مرحلة سابقة لمرحلة أخرى متقدمة عنها، وأنها تكون بهذه الكيفية بالنسبة للمرحلة اللاحقة لها.

فالمرحلة الحالية تعتبر مرحلة متدنية أو أقل مستوى من مرحلة لاحقة لها. وكل شيء يحاول أن يقف كعائق لهذا التغير، أو كل شيء أو فكرة تكون معارضة ومقاومة لهذا التغير فإنها ستكون شراً. ولكن أي فكرة تكون دافعة ومشجعة لتحقيق هذا التغير والتحول إلى الأفضل بكيفية مستمرة فإنها سوف تعتبر خيراً.

الفصل الرابع

ماركس والمادية الجدلية



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الفصل الرابع

ماركس والمادية الجدلية

رأينا في المقدمة التي أوردناها لفلسفة هيغل أن المفكرين بعده والذين يعتبرون من أتباعه قد انقسموا فيما بينهم . وأخذوا يؤسسون مذاهب مختلفة وهؤلاء الذين يطلق عليهم الهيجليين الصغار، ومن أتباع هيغل ما يعرف أو ما يطلق عليهم أصحاب المادية الجدلية، أي الفلاسفة الذين حاولوا تطبيق المنهج الجدلي على المادة.

ومن هؤلاء: كارل ماركس، وأنجلس وغيرهم من الفلاسفة اليساريين الماديين . وقبل أن نتحدث عن المادية الجدلية أود أن أعطي فكرة على أحد أقطاب المادية وهو كارل ماركس.

«ماركس»

ولد كارل ماركس في ألمانيا في مدينة ترير سنة 1818 م وتوفي في لندن سنة 1883 . ولم يكن ماركس فيلسوفاً بمعنى الكلمة إلا في أواخر حياته . وهناك مفاهيم سندرسها هنا لها أهمية لكارل ماركس وهذه المفاهيم تفسيره للثورة - والأفكار - والحرية - والطبقة - والانسلاخ - والأفكار الأيديولوجية .

(1) فكرة الثورة:

يرى ماركس أن الثورة حتمية لبناء المجتمع، وهو عندما يفسر الثورة يفسرها كظاهرة سوية وليست كظاهرة شاذة⁽¹⁾. والثورة عند ماركس تحدث نتيجة لاختلال التوازن بين أدوات الإنتاج من ناحية، وعلاقة الإنتاج من ناحية أخرى أي قوى الإنتاج، وأدوات الإنتاج.

فالثورة تحدث نتيجة للتفاوت بين التطور الهائل في أدوات الإنتاج، والتخلف الذي يحدث لعلاقات الإنتاج، وهم الأشخاص أو العمال الذين يقومون بالإنتاج.

فالثورة عنده لا يمكن أن تفسر إلا في حدود هذه النظرة .

فالثورة تحدث للقضاء على قواعد قديمة وإرساء قواعد جديدة، تتمشى مع التطور الذي يحدث لأدوات الإنتاج .

وكان ماركس يقول أو بمعنى آخر أنه كان يرى أن ثورة البرولتاريا،

Robert Tucker, Philosophy of Mythin karl marx, (London 1961). P. 79.

(1)

لا يمكن أن تحدث إلا بمرور المجتمعات في مراحل تاريخية متتابعة، من الحالة الزراعية إلى المرحلة التي يظهر فيها التطور الآلي للأدوات أو المعدات الصناعية، ثم ظهور البرجوازية، فالرأسمالية.

وبعد هذا التطور الهائل الذي يرجع إلى تطور أدوات الإنتاج، يمكن لعلاقة الإنتاج وهم العمال أو البرولتاريا أن يحدثوا هذه الثورة. وهذا يعني أنه ينبغي على المجتمعات أن تمر في مراحل تاريخية حتمية، وكل مرحلة تاريخية هي بالضرورة تعتبر نتاجاً لمرحلة سابقة، وبالضرورة هي سبب لمرحلة لاحقة.

وأي ثورة تحاول القفز فوق هذه المراحل التاريخية سوف لن يكتب لها النجاح. وعليه فإننا نود أن نتساءل فنقول: إلى أي حد كان ماركس صادقاً في تفسيره لحدوث الثورة؟.

للإجابة على هذا السؤال نلاحظ.

أولاً: أن هناك تطوراً هائلاً لا حدود له في أدوات الإنتاج في المجتمع الغربي، وفي أمريكا أدى إلى ظهور البرجوازية الواسعة والرأسمالية المستغلة، ورغم ذلك لم تحدث الثورة. وربما ليس هناك أي سبيل لحدوث تلك الثورة في المجتمع الغربي كما كان يتوقع ماركس.

ثانياً: يربط ماركس الثورة بالتطور الهائل لأدوات الإنتاج ويترك علاقة الإنتاج، والذي يبدو أن الفكر هو الذي يحدث الثورة، فالتطور الفكري هو الذي يحدث الثورة وليس تطور الأدوات هو الذي يحدثها. وسنعود إلى هذه الفكرة ونحاول شرحها بتوسع فيما بعد وسنوضح أن الفكرة ليس معلولاً وإنما هو العلة الأساسية لإحداث الثورة.

(2) الأفكار:

يرى ماركس أن الأفكار لا تدرس بمعزل عن غيرها، ولا تبدو الأفكار معقولة إلا إذا نظر إليها على أساس أنها تمثل جانباً من النشاط الكلي

للإنسان⁽¹⁾. ولكي يكون ماركس هنا قادراً لأن يفسر الإنسان تفسيراً طبيعياً، ليس أمامه إلا أن ينظر للإنسان على أساس أنه جزء من الطبيعة. وأن الفكر الإنساني لا بد أن يكون مرتبطاً ارتباطاً قوياً بالبنية التحتية. قبل أن يصل إلى مرحلة التجريد والتي تمثل البنية الفوقية. والبنية الفوقية هنا مقصود بها الدين والعقائد الدينية بصفة عامة⁽²⁾. فهو يعتقد بأن الأفكار لا يمكن أن تدرس دراسة مجدية إذا انعزلت عن غيرها من الأفكار. ولا يمكن أن تكون تلك الأفكار لها معنى إذا عزلت في دراستها عن النشاط الاجتماعي⁽³⁾.

فيما يتعلق بالنظريات فإنه يرى بأن النظريات لا ينبغي أن تعتبر شيئاً منفصلاً عن التطبيق. كذلك يرى أنه سوف يُساء فهم الأفكار من حيث الدراسة والتعبير إذا دُرست بمعزل عن النشاط الإنساني. وشأن النظريات هنا شأن الأفكار فهي لا بد أن تُدرس في حدود النشاط الإنساني⁽⁴⁾.

ينظر إلى الإنسان على أساس أنه شيء من الطبيعة، وأنه كتلة لها أبعاد ثلاث من اللحم والعظم والدم، تنطبق عليه، قوانين الطبيعة كما تنطبق على الأشياء المادية الأخرى.

وهكذا يكون ماركس قد أنكر فكرة الروح، شأنه في ذلك شأن الماديين من زعماء المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، والذين يدين إليهم بالكثير، كما ألغى ماركس فكرة وجود الله، واعتبر اللاهوت والميتافيزيقيا أنسجة من الأكاذيب تحاول أن تحتل مكان العلوم الطبيعية. والتي وحدها تستطيع أن تقدم حلولاً لكثير من التساؤلات. ولأن الإنسان لا يختلف عن الأشياء

Ibid P. 179.

(1)

(2) يقول ماركس الحياة لا يمكن أن تحدد عن طريق الوعي، ولكن الوعي هو الذي يحدد بواسطة الحياة وهذا يعني عند ماركس أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر ولا يستطيع أن يعيش، بدون أن ينتج الوسائل المادية للحياة.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة، تعريب: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق إشراف زكي نجيب محمود (القاهرة 1963) ص 288 - 289.

(4) Marx and Engels, Basic Writings on politics and philosophy, Edited by Lewis s. Feuer (U.S.A 1959) pp. 246 - 248.

الطبيعية، إلا بقدرته على اختراع الآلات.

ولا يختلف شخص عن شخص آخر بسبب وجود مبادئ فطرية داخلية، أو مبادئ عقلية مغروسة فيه. فإن الاختلاف بين الأشخاص يرجع إلى طريقة العمل، ذلك العمل الذي لا يستطيعون الهروب عنه، إذا أرادوا تلبية حاجاتهم المادية.

إن التقدم التكنولوجي يحمل في طياته آفاته العقلية والخلقية. أفكار الناس لا تولد، بمعزل عن أوجه نشاطاتهم الأخرى، لأن الأفكار لا يمكن أن تكون أكثر من أدوات أو أسلحة تستخدمها الطوائف الاجتماعية. للوصول إلى أهدافها التكنولوجية التي صنعها الإنسان⁽¹⁾. الحاجات هي التي تحدد الأفكار وصور الحياة، وليس العكس. بمعنى أن الحاجات هي التي تحدد الأفكار وليست الأفكار هي التي تحدد الحاجات.

الطاحونة الهوائية هي التي خلقت النظام الإقطاعي، وآلة الغزل هي التي أنشأت النظام الصناعي.

فالطاحونة الهوائية مثلاً خلقت نمطاً من النظام الاجتماعي، وهذا بدوره قد أتاح الفرصة لظهور الآراء والمواقف وطرق الحياة. والطاحونة هي السبب في وجود هذا المجتمع، والذي أخذ يرتقي، أو يترقى فيه الإنسان حتى وصل إلى مرحلة الاعتقاد في فكرة الروح وفكرة العقل وفكرة القيم. وهذه كلها كانت من صنع المجتمع والذي كان السبب في وجوده وجود آلة ما أدت إلى وجودها حاجة ما. وعليه فليس هناك حقائق خالدة أي أن الدين والمثل ما هي إلا نوع من العبث ولأن الأشياء، كلها تكون خاضعة لعامل الزمن⁽²⁾.

والحقائق تتألف جميعاً من علاقة بين أفكار الناس وبين الأشياء التي

Ibid p. 258 - 259.

(1)

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة، تعريب فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود (القاهرة 1963) ص 289.

يفكرون فيها، هذه العلاقة ليست ثابتة بل تتغير بتغير الظروف، إذ أنه ليس هناك حقيقة ثابتة.

(3) الحرية:

يفسر ماركس الحرية بالكيفية الآتية: وهو لا يختلف كثيراً عن الفلاسفة العقليين في القرنين السابع عشر والثامن عشر في تفسيرهم للحرية:

فالحرية الإنسانية تتكون من السيطرة المنظمة على كل ما يقاوم الحاجات الإنسانية، سواء جاءت هذه المقاومة من الطبيعة الخارجية، أو من انفعالات الهوج التي تدمر نفسها بنفسها.

فالحرية إذاً حسب تعريف ماركس تكون بالكيفية الآتية:

هي السيطرة المنظمة على المواد المتاحة. وكلما كان منهج التحكم أكثر التزاماً لقواعد العقل وكان عدد الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا التحكم أكبر كانت الحرية أعظم⁽¹⁾.

فالحرية التي يعرضها ماركس هي التحكم في وسائل الإنتاج، أو السيطرة على تلك المواد المتاحة من قبل علاقة الإنتاج. ولكن تلك السيطرة ينبغي أن تكون سيطرة واعية تتمشى مع المبادئ العقلية. أو أن تكون تلك السيطرة مؤسسة ومبنية على قواعد عقلية. وأن يكون ذلك التحكم شاملاً لجميع علاقة الإنتاج. والذي ينبغي ملاحظته هنا فإن ماركس لم يضع قاعدة أساسية لتوزيع الإنتاج.

وإن كان ماركس قد استبعد السيطرة الغوغائية اللاواعية، إلا أنه لم يحدد كيفية استغلالها. وعليه فتكون دعوته هنا موجهة لطبقة البرولتاريا، بأن ينظموا أنفسهم ويستولوا على المواد المتاحة وتقسيما فيما بينهم. وعليه فإن ماركس هنا يضع مفهوماً عاماً مثلما فعل بنتام عندما نادى بمبدأ المنفعة العامة «أكبر مقدار من المنفعة لأكبر عدد من الناس»، أي تكون المنفعة شاملة لأكبر

(1) المرجع السابق ص 291.

عدد من الناس. فإن هذه النظرة التطرفية التشاؤمية عند بنتام شبيهة بما نجده عند ماركس.

فالإنسان سيكون حراً وسعيداً إذا وزعت المواد المتاحة بمنهج أكثر تحكماً بحيث تصيب أكبر عدد ممكن من الناس فالمجتمع والناس سيكونون سعداء وتتحقق لهم الخيرية، إذا أصابت المنفعة أكبر عدد منهم. فكل من بنتام وماركس يؤمنان بالتوزيع الواسع والذي يشمل أكبر عدد من الأفراد.

(4) الطبقة:

الطبقة عند ماركس عبارة عن مجموعة أو هيئة أو جماعة من الأشخاص توحد بينهم مصلحة اجتماعية موضوعية⁽¹⁾.

وهذه المصلحة الموضوعية تتمثل في الحاجة إلى تحقيق أو اكتساب شيء ما، بحيث يجعل أولئك الذين يكتسبونه أكثر حرية. وهذا يعني أنهم يكونون أقدر على التحكم في حياتهم، هذا التحكم الذي يتحقق عنه الإشباع القائم على أساس عقلي أو الإشباع العاقل لحاجاتهم.

نجد أن ماركس هنا يربط الطبقة بالحرية، فالطبقة ينبغي أن تسعى للإشباع العاقل لحاجات أفراد تلك الطبقة. وإشباع الطبقة هنا يكون لتلك الحاجات التي هي بمثابة العامل الموحد بين الأفراد، فإن هذا الإشباع ينبغي أن يكون عقلانياً وشاملاً لجميع أفراد الطبقة⁽²⁾.

تاريخ البشرية عند ماركس لا يعدو أن يكون هو تاريخ الصراع بين الطبقات. كل طبقة تحاول أن تصرع بقية الطبقات الأخرى لتستأثر لنفسها بالإشباع التام الذي يحقق الحرية الكاملة لتلك الطبقة، التي تم لها القضاء على بقية الطبقات الأخرى وأخذ مكانة الصدارة⁽³⁾، وكما رأينا عند هيجل أن

Marx, and Engels, Basic Writings on politics and philosophy. Edited by Liwis S. (1) Feuer (U.S.A 1959) p 320.

Ibid p. 320.

(2)

Ibid pp 320 - 348.

(3)

الجدلية أو الصراع بين الأفكار المتضادة أو المتناقضة والجمع بينها لا يتوقف إلا عند المطلق.

فإن الصراع الطبقي بالنسبة لماركس سيتوقف عند ظهور طبقة البرولتاريا أو طبقة الشغيلة والتي يتم فيها سيطرة علاقة الإنتاج على وسائل الإنتاج والتحكم فيها تحكماً عقلياً يخدم مصلحة الجميع.

إن الشيوعية التي كانت سائدة في المجتمعات البدائية، والمتمثلة في المشاركة التامة لأفراد تلك الفترة التاريخية في الموارد المتاحة في ذلك الوقت، من زراعة والتقاط لمنتجات الأرض والرعي، فإن تلك الفترة التي كان فيها كل شيء مشاعاً لأفرادها، قد انتهت تلك المرحلة التاريخية بظهور المخترعات التقنية المعاصرة أو التكنولوجيا الحديثة. تلك التكنولوجيا أو أدوات الاختراعات التقنية مكنت أولئك الذين يسيطرون على هذه التقنية أو أدوات الإنتاج ووسائله ووضعهم في محل الصدارة. وفي مركز يجعلهم أو يمكنهم القدرة على اغتصاب حقوق العمال وعلى إنتاجهم، وأي خدمة أخرى يؤريها أولئك الذين لا يمتلكون تلك المخترعات. وهكذا استولى هؤلاء أصحاب التقنية أو المسيطرين على أدوات الإنتاج المتقدمة على العمال المستغلين، أو العمال الذين يستعملونهم ويستغلون جهدهم للإنتاج على أساس أنهم قطيع من الحيوانات. ويدفعون لهم أجورهم وكأنهم يدفعون تلك الأجور إلى خيولهم الخاصة بهم⁽¹⁾.

وهذا أدى بهم إلى الاستئثار بالفرق بين تكاليف الاحتفاظ بهم نشيطين وقادرين على الإنتاج وبين قيمة منتجاتهم.

ويطلق ماركس على هذا الفرق (فائض القيمة) وهذا الفائض يتكون منه كل رأس المال، وفي سبيل تأمين فائض القيمة والحفاظ عليه تشن الحرب بين الطبقات⁽²⁾.

Ibid p 149.

(1)

Ibid pp 148 - 149.

(2)

وفي خلال هذه السيطرة القهرية الشديدة لخطر من المجتمع على شطر آخر، ينغمس السادة أرادوا ذلك أو لم يريدوه في نشاط اجتماعي واقتصادي يرمي إلى استمرار سلطانهم وتقويته. ولا يمكن لهذا النشاط إلا أن يولد طرائق تقنية تكنولوجية تغير البناء الاجتماعي وتضيف بغض النظر على رغبة السادة في هذه الإضافة إلى مهارات المستغلين وقواهم، وهؤلاء الذين تدربوا على فنونهم على أيدي سادتهم.

هذه الوسائل كلها تدفع بهؤلاء المتدربين بأن يخلعوا سادتهم ويحلون محلهم، وهم عندما يقومون بهذا الدور، فإن نفس الدور سيتهددهم أو أن المصير نفسه سيكون من نصيبهم فيما بعد⁽¹⁾.

وهنا يمكن أن تحدد ثلاث مراحل ناتجة عن التقدم التكنولوجي وهي:

1 - مرحلة الأزمة المتولدة عن التراكمات.

2 - الانفجار.

3 - الوثبة الجدلية الديالكتيكية إلى مستوى جديد.

وكان ماركس هنا يحدد جدليته في ثلاث مستويات الاستغلال الكامل للمنتجين والعمال، واستعمال التقنية الحديثة. وهذا يتولد عنه تراكمات كثيرة ومن هذه التراكمات تتولد الهوة الشاسعة المتمثلة في فائض القيمة. أي أن واحداً فقط يكسب أكثر، وهو صاحب العمل أو التقنية. أما الآخرون فيعيشون في مستوى متدني، تتولد عنه الأزمة. وهذه الأزمة نتجت لتمرس الطبقة العاملة وإدخال تقنية جديدة تدفع بهم إلى الانفجار وتحقق الجدلية، وهنا يتحول المجتمع إلى مستوى جديد.

ويرى ماركس أن الأفكار هي أسلحة تنتجها الطبقة السائدة، وتستخدمها أثناء كفاحها، من أجل بقائها قوية وبحيث تجند القوى السائدة باستعمال الأفكار لصالحها. والأشخاص الذين ينتمون إلى الطبقة المستغلة

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 292.

يقبلون تلك الأفكار، وجميع النظم التي تجسد فيها تلك الأفكار. فهم يقبلون كل ما يقدم لهم دون تمحيص حتى وإن كان يتعارض مع مصلحتهم الخاصة.

وهم عندما يقومون بهذا العمل فإنهم يقومون به بدون وعي فتراهم يقبلون تلك الأفكار أو تلك النظم وكأنها صحيحة دائماً ولها صفة الأبدية. فينظرون إليها على أساس أنها دين أو أنها مفاهيم ميتافيزيقية غير قابلة للشك فيها، وأنها عدل وغير محل للطعن أو التعديل.

وهكذا يتعاملون مع ما هو ناتج عن المصالح الإنسانية، أو مع المهارات الإنسانية، أو مع الصراع الإنساني من أجل القوة والبقاء على أساس أنها جميعاً أشياء قد نظمت من قبل إله ما. وأنها أبدية، وأنها معيار موضوعي من الحق والخير والجمال، يحمل معياراً واحداً بغض النظر عن الزمان والمكان.

إذن الأفكار الدينية والأخلاقية، والأفكار بصفة عامة والمبادئ الكلية، هي عبارة عن أفكار وضعتها طبقة مستغلة، تم لها السيطرة على أدوات الإنتاج. ولكي نحافظ على مكانتها استخدمت تلك الأفكار بمثابة أسلحة تدافع بها عن نفسها⁽¹⁾.

(5) الانسلاخ:

ظاهرة تحدث عندما يكتسب شيء ما خلق لإشباع الحاجات أو المطالب الإنسانية حياة اجتماعية خاصة به أو وجوداً مستقلاً به. وعلى الرغم من أنه من صنع الناس أي الناس هم الذين صنعوا ذلك الشيء لإشباع حاجاتهم، فإنه يتمثل إليهم لا على أنه سلاح مصطنع أو صنعوه بأيديهم، لتحقيق حاجة ما، وربما تلك الحاجة قد زالت تماماً. بل ينظرون إليه، أي ينظرون إلى ذلك الذي خلق بأيديهم لإشباع مطالب معينة. على أنه كيان موضوعي يتمتع بالقوة والسلطة، وكأنه قانون حتمي قد صدر عن إله قادر على كل شيء⁽²⁾.

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 293.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 293.

ويرى ماركس أن القيم الدينية والأخلاقية تلك القيم التي تسيطر على المجتمع كله، من أقوى وأغنى من فيه إلى أدنى وأفقر أعضائه، هي صور من هذا الانسلاخ.

ويشبه ماركس الانسلاخ هنا بوجود الطوابق العليا من المباني. فالمنشأ الأساسي لكل شيء هو الطوابق السفلية، ويمرور الزمن تحولت إلى ما يسمى بالطوابق العليا، فانسلخت عن واقعها، وأصبح ينظر إليها على أساس أنها أمور حتمية أزلية ليست من صنع الإنسان⁽¹⁾.

ويرى أن القيم باختلاف أنواعها غرضها الوحيد، وعلى الرغم من أن ذلك الغرض يكون غير ظاهر أو يكون قد طواه النسيان، فإن ذلك الغرض هو دعم لقوة الطبقة المسيطرة اقتصادياً. وهكذا يفسر ماركس فكرة الانسلاخ. ونتيجة لهذا الانسلاخ للقيم والعقائد الدينية، أو نتيجة الانسلاخ بصفة عامة، صار أو أصبحت تلك النواميس أو القوانين أو الأفكار، صارت قوى تحطم حياة المظلومين والظالمين معاً.

فالتنظيم السياسية والأخلاقية والدينية التي وضعت لخدمة مصلحة طبقة واحدة، هذه الطبقة مصيرها الزوال حتماً. ولكن تلك الانتقادات بجملتها حولت الناس إلى أسماخ من صنع أيديهم. تتمثل في عادات ومعتقدات قد نسيت أصولها، وأصبحت وظائفها غير مفهومة، وهكذا تحول الناس إلى أسماخ ضارية على طراز (فرانكشتاين). وهنا يلجأ ماركس إلى الأفكار نفسها ويوظفها في تحطيم تلك الرواسب. فهو يرى أن الأفكار ينبغي أن تكون جزءاً لا يتجزأ من نشاط دائم يعمل على تحرير نفسه بنفسه، ومن ثم فإن هذا النشاط لا بد أن يكون ثورياً وعملياً. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا بعد أن يصل الضحايا إلى مرحلة يرون فيها أنهم ينبغي التخلص من تلك المعتقدات ثورياً وبطريقة عملية. ومن هنا فإن حرب الطبقات لا مناص لوجوده، وهو

Marx and Engels, Basic writings on politics and philosophy, Edited By Lewis s. (1) Feuer (U.S.A 1959) IX Excerpts From the German Ideology. PP 247 - 248.

الطريقة أو الصورة التي لا مفر منها للكفاح الإنساني للسيطرة على الطبيعة والانفعالات اللامعقولة التي تتزاحم بها نفوس البشر.

ولن يصل الجدل التاريخي والصراع الطبقي إلى مرحلة أخيرة يسيطر عنده، إلا حين تنتصر الطبقة الدنيا في سلم الطبقات، وهي طبقة البرولتاريا أو تلك الطبقة التي لا يمتلك أفرادها شيئاً. والتي يكون أفرادها عرضة للبيع والشراء كأنهم سلعة من السلع، فإذا انتصرت هذه الطبقة على ظالمها، وهذا أمر حتمي يقره أو يحدده المسار الحتمي للتاريخ، فعند سيطرة هذه الطبقة سوف تختفي حرب الطبقات وتحل محلها الأفكار والنظم التي استخدمتها مجموعة من الناس ضد حرية مجموعة أخرى. فتصبح تلك الأفكار، أفكار البرولتاريا، نظماً وأفكاراً نافعة للجنس البشري كافة⁽¹⁾.

(6) الأفكار الأيدولوجية:

إن ماركس يصف الأفكار الأيدولوجية بأنها عنصر في الطوابق العليا في البناء، وهذه الطوابق تركز على بنية أساسية وهي الأساس. أي تركز على النظام الاقتصادي لجماعة معينة وهذا النظام تحدده أدوات الإنتاج كما بينا سابقاً، فلولا وجود النظم الاقتصادية القائمة على أساس أدوات الإنتاج لم توجد أفكار الطوابق العليا. ويسمي ماركس هذه الطوابق العليا من البناء بالأفكار المذهبية «الأيدولوجية». فالأفكار المذهبية لا تنطلق إلا من أساس اقتصادي تحدد فيه أدوات الإنتاج نوعية ذلك المجتمع. وهذه هي الطوابق السفلى التي تتولد عنها المذهبية الفكرية، أو الأيدولوجيات.

وكثيراً ما يتحدث عن هذه الأيدولوجيات، على أنها شبكة من الأوهام أريد بها أن تكون مصوغاً عقلياً، أو منهجاً عقلياً، تعطي تفسيراً زائفاً للحقائق، ولكن هذا التفسير مريح للأفراد.

Ibid. XII] Excerpts From The Class struggles in France, 1848, 1850. p 280.

(1)

الفصل الخامس

المنهج الجدلي والمادية الجدلية



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الفصل الخامس

المنهج الجدلي والمادية الجدلية

في الحديث عن المنهج الجدلي علينا أن نتبع الخطوات الآتية :

أولاً: ما المقصود بالمادية الجدلية؟ .

ثانياً: ما هو المنهج الجدلي؟ .

ثالثاً: خصائص المنهج الجدلي؟ .

نبدأ بالنقطة الأولى الخاصة بالمادية الجدلية فنقول :

إن استالين في المادية الجدلية والمادية التاريخية (وتاريخ نشر هذا الكتاب 1950 - ص 3) يقول :

في تعريفه للمادية الجدلية :

«تسمى المادية الجدلية بهذا الاسم لأنها جدلية في طريقتها في النظر إلى الظواهر الطبيعية، وفي منهجها في البحث وفي المعرفة، ومادية في تفسيرها وفي مفهومها لظواهر الطبيعة وفي نظريتها» .

فهو حسب التعريف أن المادية الجدلية هي ذلك المذهب الفلسفي الذي يحاول أن ينقل الجدل من مجاله الفكري ويطبقه على الطبيعة . فيصبح الجدل يدرس الظواهر المادية والظواهر الطبيعية ولم يعد قاصراً على الفكر وحده .

وهنا يمكن القول: أن المنهج الجدلي هنا المقصود به منهج المادية الجدلية، وهذا يعني تطبيق الجدل على المادة، بمعنى أن المادة تُفسر في

حدود المنهج الجدلي ولم يعد الجدل قاصراً على الفكر وحده. ونحن في دراستنا هذه سنحاول توضيح دور المنهج ودور المادية الجدلية من خلال ما يُطرح هنا حول المنهج الجدلي.

إذا كان ذلك هو تفسير المادية الجدلية فعلينا أن ننتقل إلى الفكرة الثانية الخاصة بالسؤال المطروح وهو: ما هو المنهج بصفة عامة؟ وبعدها ننتقل إلى المنهج الجدلي وخصائصه ثم تكوينه التاريخي.

أولاً: ما المقصود بالمنهج الجدلي؟

المنهج الجدلي هو الطريقة التي توصلنا أو تجعلنا نتوصل إلى هدف ما في تفسير ظاهرة ما من الظواهر الفكرية، أو الطبيعية، أو الاجتماعية.

وقد درسنا تاريخ المناهج عند معظم فلاسفة العصر الحديث من أمثال ديكارت، إسبنوزا، جون لوك، كانط ثم هيجل.

فهؤلاء جميعاً، اهتموا بدراسة المنهج ومشاكله، لأنهم كانوا مهتمين باكتشاف أفضل طريقة عقلية أو تجريبية توصل إلى المعرفة بحقيقة ما. يدعي أصحاب النظرة المادية أو الماركسيون أن المناهج السابقة لم تتعامل أو تنظر إلى الواقع وجهاً لوجه. فهي لم تواجه هذا الواقع، والمقصود هنا الواقع الطبيعي أو المادي، مواجهة مباشرة. وعليه لا بد من مواجهة الواقع (ما يوجد خارج الفكر من طبيعة ومواد محسوسة) مواجهة مباشرة. فهم يرون أن المنهج العلمي هو الذي يكون في إمكانه، كما يدعون، أن يتيح لهم مفهوماً علمياً للعالم، لأن مثل هذا التفسير العلمي مهم كما كانوا يرون للعمل الثوري والتفسير العالم. وعليه كما يرون فإن الجدل هو الذي يتيح هذه الفرصة ويحدث هذه المواجهة مع الواقع.

وعليه كما يرون فإن الجدل أو المنهج الجدلي هو الوحيد الذي يتلاءم مع المفهوم المادي للعالم. فهم إذاً قد نقلوا الجدل من الفكر إلى المادة، وبعد أن كانت الانطلاقة الأولى للمنهج الجدلي هو الفكر «أفلاطون - هيجل» أصبحت المادة هي نقطة الانطلاق هنا.

ولما كان الفكر أو المحتوى الفكري سابقاً هو موضوع الجدل، تغير هذا الموضوع وأصبحت المادة هي موضوع الجدل. وأصبح الجدل بعد أن كان يدور في مقولات فكرية، أصبح يتعامل مع الوقائع الخارجية.

ولنتساءل: هل يمكن تطبيق الجدل بهذه الكيفية وتغيير موضوعه الفكري إلى موضوع آخر هو المادة؟ مبالغة في التطرف حاول أصحاب المادية الجدلية أن يميزوا بين المنهج العلمي، أو ما يسمونه بالمنهج الجدلي، والمنهج العقلي الذي أطلق عليه المنهج الميتافيزيقي، والذي هو منهج عقيم لا يؤدي إلى حقيقة. وأنه قائم على مسلمة تفترض الثبات عدم التناقض، وهذه كلها مفاهيم تؤدي إلى تحصيل الحاصل.

ويصفون منهج أرسطو بأنه منهج ميتافيزيقي يبحث في الوجود الثابت. وأن هذا الوجود الثابت أو الوجود كما هو موجود يفضي في النهاية عند البعض إلى فكرة الإله أو إلى ما يسمى بالمطلق.

ولذلك كما يزعم أصحاب هذا المنهج الجدلي، ينبغي على المادية الجدلية أن تركز دراستها على العالم وعلى الوقائع العلمية، والابتعاد عن دراسة الوجود المفارق. ويشدد أصحاب المادية الجدلية من انتقاداتهم للمنهج القائم على قوانين الفكر بقولهم: «إذا تكلمنا إذاً عن المنهج الميتافيزيقي فنحن نعني المنهج الذي يجهل أو ينكر واقع الحركة أو التغيير»⁽¹⁾. ومن هنا تكون سمات المنهج الميتافيزيقي هي إنكار التغير، والفصل بين ما لا يفصل، واستبعاد لفكرة الأضداد. ويستمرون في انتقاداتهم للميتافيزيقا بأنها محاولة قبولية كل شيء أو وضع كل شيء في قالب محدد لا يسمح بالحركة. وأنها تجبر الحس من الناحية والكائن الحي قسراً بأن يثبت في إطارات معينة ميتة مكتوب عليها بالانتهاء. وفي نفس الوقت يرون أن هذه المهمة للميتافيزيقا والمنطق الميتافيزيقي مهمة مقضي عليها بالفشل.

(1) جى بيس وآخرون، المبادئ الأساسية للفلسفة، الجزء الأول ترجمة إسماعيل المهدي (القاهرة 1957) ص 31.

وهكذا يشوهون الفكر الميتافيزيقي ويصفونه بصورة مشوهة، فيدعون أن «هناك أسطورة يونانية تروي مساوىء قاطع طريق يدعى أو يسمى «بروكست».

وبروكست هذا كان يضع ضحاياها على سرير صغير الحجم فإذا كانت الضحية أطول من أن يسعها السرير قطع ساقها حسب المقاس المطلوب. أما إذا كانت أصغر من السرير فإنه يشدها فيفسخها»⁽¹⁾.

وهم يرون أن الميتافيزيقا والمنطق الميتافيزيقي يستبعد الوقائع الخارجية أو الواقع الخارجي، ولكن هذا الواقع الخارجي عنيد وفي مقدوره أن يتخلص من القولية الفكرية، التي تلزم فيها الميتافيزيقا الأشياء. وتنظر إليها من خلال ذلك الإطار فإن هذه النظرة مقضي عليها بالفشل.

وهكذا يدعى أصحاب المادية الجدلية أن الميتافيزيقا تستبد بالوقائع ولكن تلك الوقائع عنيدة تسعى دائماً إلى التمرد والتخلص من تلك القولية. ولكن ألم يكن الإنسان قبل أن يعرف كيف يصف الأشياء في حركتها، كان يتعلم كيف يصفها في سكونها وتاريخ الإنسانية شاهد على ذلك، لأن تاريخ البشر قد لا يكون تقريباً خارجاً عن هذه الكيفية فالمنهج الميتافيزيقي قام بهذه المهمة الوصفية للأشياء على أحسن وجه.

وعليه فإن هذا المنهج كان قد قدم خدمة للإنسانية في ذلك الوقت عندما كانت الإنسانية ليس في مقدورها أن تضع منهجاً جديلاً. إذا كان هناك تبرير للمنهج الميتافيزيقي وهذا التبرير أنه لم يكن هناك من يقوم بمهمة وضع المنهج، وكان المادية الجدلية تريد أن تجعل من جميع المفكرين السابقين عليها في قفص الاتهام لأنهم لم يضعوا منهجاً يواجه الوقائع الخارجية مواجهة مباشرة وفعلية، وإذا كانوا لا يلومون أفلاطون أو أرسطو في تقصيرهم هذا لأن الفكر الفلسفي ما زال في مهد صباه. فإن فلاسفة العصر الحديث قد فشلوا في هذه المهمة يقول أنجلز: «كان هناك تبرير تاريخي كبير للمنهج القديم للبحث والفكر الذي يسميه هيجل المنهج الميتافيزيقي، ذلك

(1) المرجع السابق ص 31.

المنهج الذي ما تزال بقاياه تخيم على الأذهان، والذي كان يهتم بشكل خاص بدراسة الأشياء من حيث هي أشياء ثابتة واقعة، فقد كان من اللازم أولاً أن يدرس الإنسان الأشياء قبل أن يدرس العمليات أي «الحركات والتحويلات»، وكان من اللازم أولاً أن يعرف ما هو الشيء أو ذاك قبل أن يتمكن من ملاحظة التحويلات التي تطرأ عليه. وهكذا كان الأمر في العلوم الطبيعية فالميتافيزيقا القديمة التي كانت تعتبر الأشياء وقائع (كانت نهائياً وإلى الأبد) هي نتائج علم الطبيعة الذي كان يدرس لأشياء الحية وغير الحية من حيث هي أشياء كانت نهائية وإلى الأبد»⁽¹⁾.

النص السابق/ يشير إلى مسار علم الطبيعة في نشأته الأولى، وليس أمامه إلا هذا المسار. فكان لزاماً عليه في ذلك الوقت أن يتعرف على الأنواع الحية، ويقسمها إلى نبات وحيوان وإنسان. وإن كانت جميعها تشترك في الحياة إلا أن الحيوان ليس نباتاً، وليس الإنسان نباتاً هو الآخر. وكان لزاماً عليه أن يفسر الوجود أو الكون إلى طبيعة متحركة أو إلى علم متحرك وعلم محسوس غير متحرك وعلم ثابت غير محسوس. وكان غير قادر أن يقوم بتحليل أوسع للحركة. ومن هنا أعطى العلم الطبيعي القديم الأهمية الكبرى للسكون. وحتى بعد أن ظهرت الدراسة العلمية للحركة عند جاليليو وديكارت، فإن تلك الدراسة اقتصرت على أبسط صورة لها وهي دراسة حركة التغير المكاني. ولكن كما يدعي أصحاب المادية الجدلية لا ينبغي أن تتوقف دراسة العالم والمادة والطبيعة على هذه الكيفية. . وهكذا فإن تقدم العلوم لا بد أن يؤدي إلى تحطيم الإطار الميتافيزيقي، ولم تعد للميتافيزيقا مكانة بعد هذا التطور الهائل فيقول أنجلز: «عندما تقدمت دراسة الطبيعة إلى حيث أصبح التقدم الحاسم ممكناً وهو الانتقال إلى الدراسة المنسقة للتحويلات التي تتطرق على الأشياء في الطبيعة نفسها، أذن التاريخ في هذه اللحظة بنهاية الميتافيزيقا القديمة في مجال الفلسفة»⁽²⁾ وهذا يعني لم يعد

(1) المرجع السابق ص 31 - 32.

(2) المرجع السابق ص 32.

مكانة للميتافيزيقا بعد هذا التطور العلمي الهائل .

نتقل الآن إلى خصائص المنهج الجدلي :

نذكر بصفة عامة بعض الخصائص لهذا المنهج الجدلي بصفة عامة ثم بعد ذلك نحدد السمات العامة لهذا المنهج في فصل مستقل بذاته .

من خصائص هذا المنهج ما يلي :

إن الجدل ينظر إلى الأشياء والتصورات في تسلسلها وفي علاقاتها المتبادلة، وفعلها المتبادل والتحول الذي ينتج عن ذلك وفي نشأتها وتطورها وانتهيارها .

فإذن المنهج الجدلي كما يدعون لا يدرس السكون إلا على أساس أنه وجه من وجوه الواقع، وإن الحركة هي مطلقة ويرى أن الفصل بين الأشياء هو فصل نسبي، لأن الأشياء ترتبط مع بعضها بطريقة أو بأخرى وكلها تتفاعل معاً .

والجدل لا يهتم بالحركة بمجرد التغير المكاني بل ينظر إلى الحركة على أساس تغير في حالتها، مثل تغير الماء السائل إلى بخار ماء .

فهو يفسر هذه الأشياء والحركة بصفة عامة من خلال قانون صراع الأضداد، والذي يعتبر من أهم قوانين الجدل كما سيتضح فيما بعد .

ولكن أصحاب الدراسات الميتافيزيقية يرون أنها لا يمكن أن نجتمع إلا في وسط، أما الجدل أو المنهج الجدلي فهو يكشف أنه لا يمكن أن يوجد بعضها دون الآخر، وكل حركة ينبغي أن تفسر من خلال صراع الأضداد . وأن الكائنات تتحول من كيفية إلى كيفية أخرى، وهذا التحول هو سر بقائها . وأنه ليس هناك شيء ثابت يبقى دائماً هو كما هو فكل كائن في لحظة ما يكون هو غيره في لحظة أخرى . . لا شيء يبقى بكيفية ثابتة .

صراع الأضداد هو الذي يضيف على الأشياء وجودها .

يقول أنجلز: «كل كائن عضوي يكون في لحظة هو نفسه وليس هو

نفسه، لأنه في كل لحظة يتمثل مواد غريبة ويستبعد أخرى، وبعد زمان طويل أو قصير تكون مادة هذا الجسم قد تجددت تماماً، وتكون قد حلت محلها ذرات أخرى من المادة، بحيث أن كل كائن عضوي يكون على الدوام هو نفسه ولكن على الدوام شيئاً آخر، وإذا نظرنا إلى الأشياء عن كثب لوجدنا أيضاً أن قطبي تناقض ما، كالموجب والسالب مثلاً. لا ينفصلان بقدر ما هما متنافران.

فالبرغم من أن لكل منهما قيمة النقيض «Antithese» فهما يتدخلان تداخلاً. مشتركاً، وشبيه بذلك العلة والمعلول فهما تصوران لا قيمة لهما إلا عند تطبيقهما على حالة جزئية.

إلا أنه بمجرد النظر إلى هذه الحالة الجزئية في ارتباطها الكلي بمجموع العالم، يذوب هذان التصوران وينحلان بالنسبة إلى الفعل المتبادل الشامل الذي تستبدل فيه العلة والمعلولات بعضها مع بعض باستمرار. فما كان الآن ههنا معلولاً يصبح علة هناك أو فيما بعد أو العكس بالعكس⁽¹⁾.

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا الأمر لا ينطبق على الطبيعة وحدها، بل ينطبق على المجتمع أيضاً لأن صورة صراع الأضداد هو صورة أخرى من صور صراع الطبقات. فصراع الأضداد يتمثل في صراع الطبقات. وهنا يكون صراع الأضداد وهو المحرك للفكر أو هو المحرك للمجتمعات، هذا الصراع المبني على العامل الاقتصادي أو الناحية الاقتصادية. سنعود لهذه الفكرة فيما بعد.

التكون التاريخي للمنهج الجدلي:

ربما يكون في إمكاننا إرجاع المنهج الجدلي إلى هرقلطس صاحب نظرية «التغير المستمر» ومن المعروف أن هرقلطس⁽²⁾ كان يقول بالمقولات الآتية:

(1) المرجع السابق ص 33.

(2) هرقلطس Heracitus (540 - 480 ق. م) فيلسوف يوناني.

«نحن ننزل النهر ولا ننزل النهر نفسه لأن هناك ماءً يتجدد» «أو أن الإنسان لا يستطيع أن يتزل مرتين بنفس النهر» وكان يقول أيضاً: «نحن موجودين وغير موجودين في آن واحد». ويقول: «أليس الشيع هو الجوع والجوع هو الشيع الحرب هي السلام والسلام هو الحرب». وهنا من هذه العبارات نجد هرقليطس يؤكد على فكرة صراع الأضداد ويشير إلى أن الأضداد يتولد بعضها عن بعض. وإذا رجعنا إلى أفلاطون نجد أنه يستعمل كلمة الجدل، وهذه الكلمة تعني (ديالكتيك) Dialectic وكلمة جدل تأتي مباشرة من الكلمة اليونانية «ديالجين» (Dialegein) بمعنى يجادل. وهذا الاصطلاح يعني الجدل النازل والصاعد.

في الجدل النازل نتجة من أعلى إلى أسفل باستعمال القسمة المنطقية، فيقسم الموضوع إلى جزئين ثم يترك الجانب الأيمن، ويأخذ الجانب الأيسر من القسمة ونقسمه هو الآخر إلى قسمين وهكذا.. حتى يصل إلى أنواع القسمة. وعند الاتجاه من الأسفل إلى الأعلى بحيث يكون هذا الصعود يسير في اتجاه واحد للمواضيع المقسومة فنصل إلى التعريف الشامل للموضوع ونسمي هذا النوع من الجدل بالصاعد.

وهنا يمكن الرجوع إلى نظرية المثل عند أفلاطون في الجمهورية أو إلى القسمة المنطقية كما وردت في محاورة السوفسطائي.

ونجد أوضح صورة يظهر فيها الجدل عند هيغل، والذي صاغ فيها المنهج الجدلي في أول مرة بطريقة فيها كثير من المبقرية. ونحن نعرف أن هيغل كان قد ظهر في المرحلة التي تلت الثورة الفرنسية مباشرة. ومن المعروف أن هيغل كان معجباً بالثورة البرجوازية التي انتصرت بفرنسا والتي قضت على المجتمع الإقطاعي، وأظهرت نمطاً جديداً له سمات اقتصادية وفكرية جديدة. فأراد هيغل أن يقوم بثورة مماثلة في اتجاه الأفكار. وأراد أن يثبت أن الحقائق الخالدة ليست مبادئ مقررة، أو مجموعة من المبادئ المقررة، ولكنها عملية يتم فيها انتقال الفكر من مستوى إلى آخر، حتى يمكن

الرجوع إلى فكرة المطلق. ومن المعروف أن هيجل كان قد طبق الجدول على الفكر والأفكار وأن حركة الأفكار هي حركة جدلية. وهذه هي حركة العلم بنفسه كما كان يدعى هيجل، أو هو بطريقة أخرى كان يرى أن صراع الأضداد هو المحرك لكل تغير غير أن هيجل كان ينطلق من الفكر، أو من الأنا، أو من الذات، ثم تحول الأفكار أو محتويات الذات أو الأنا إلى واقع، أو إلى موضوع. ثم الجمع بين الفكر والموضوع أو القول وضد القول كما مر بنا في دراستنا للمنهج الجدلي عند هيجل.

المنهج الجدلي عند الماركسيين

ماركس أحد تلاميذ هيجل كما ذكر سابقاً أو أحد الهيجليين الصغار، ويرى أن المنهج الجدلي هو المنهج العلمي الوحيد، وأنه أخذ على عاتقه في أن يعيد هذا المنهج إلى الوضع الصحيح، في أن المنهج ينبغي أن يطبق على المادة، فهو خاص بالمادة قبل أن يكون خاصاً بالفكر، ومن هنا استحدثت المادية الجدلية. واستطاع أن يبين أو كما كان يفهم أن قوانين الجدل هي قوانين العالم المادي. وحتى وإن كان الفكر جدلياً إلا أن البشر ليسوا غرباء عن العالم. وليسوا غرباء عن الطبيعة بل هم جزء من العالم أو الطبيعة لقد كتب أنجلز لصديق ماركس وزميله في العمل قائلاً: «إن التطور الجدلي الذي يظهر في الطبيعة والتاريخ، أي التسلسل العلمي للتقدم في سيره الحتمي من الأدنى إلى الأعلى، خلال كل الحركات المتتوية وكل التراجعات المؤقتة. هذا التطور الجدلي عند هيجل ليس إلا انعكاساً للحركة الكامنة الذاتية للفكرة. وهذه الحركة تستمر أبد الدهر، ولا ندرى أين، ولكنها على كل حال مستقلة عن أي مخ بشري مفكر. وهذا الوضع الفكري المقلوب هو الذي كان يهمننا استبعاده فقد اعتبرنا أفكار مخنا، من وجهة النظر المادية، انعكاسات للأشياء، بدلاً من أن نعتبر الأشياء الواقعية انعكاسات لهذه المرحلة أو تلك من المراحل الفكرية المطلقة. ومن هنا تحول الجدل إلى علم القوانين المتطابقة في صميمها وإن تكن مختلفة في تعبيرها، بمعنى: أن المخ البشري يمكن أن يطبقها واعياً، بينما لا يمكن أن تسير في الطبيعة وفي جزء كبير حتى الآن من التاريخ البشري أيضاً، إلا بطريقة غير واعية. أي في صورة الضرورة الخارجية وفي ظل سلسلة لا نهاية لها من المصادفات

الظاهرية. ولكن جدل الفكرة نفسها لن يصبح بذلك إلا انعكاساً بسيطاً واعياً للحركة الجدلية للعالم الواقعي. وبهذا نكون قد جعلنا الرأس في جدل هيكل إلى أعلى، أي بتعبير أدق نكون قد أقمناه من جديد على قدميه بعد أن كان يقف على رأسه⁽¹⁾.

نلاحظ من الاقتباس السابق، أن ماركس هنا قد تخلى عن الغلاف الخارجي لمذهب هيكل المتمثل في مثالية هيكل، ليحتفظ بالجدل الذي هو النواة العقلية لهذا المذهب. كما نلاحظ أنه لا يفرق بين الطبيعة والإنسان إلا من حيث الوعي، فالإنسان هو جزء من الطبيعة الواعية، كما يشير إلى أن هناك جزءاً من البشر ينقصهم التطبيق الواعي، وهؤلاء لا فرق بينهم وبين بقية الطبيعة اللاواعية. ويبين أنه أخذ على عاتقه أن يعيد هيكل إلى وضعه الصحيح وجعله يسير على رجليه بعد أن كان يسير على رأسه.

وذلك بعد أن عدل من كون أن الأفكار هي انعكاس للخارج أو الواقع على الداخل وليس العكس كما يدعي هيكل. وأن الجدل ينبغي أن يطبق على الطبيعة. وقد أصبح الجدل بمثابة العلم الكلي لقوانين الحركة العامة سواء كانت خارجية أو فكرية. وقد أشار ماركس في كتابه (رأس المال)، عام 1813 م فقال: «إن الجدل لا يختلف في أساسه عن المنهج الهيجلي فحسب بل هو نقيضه تماماً، فحركة الفكر ليست على العكس إلا انعكاساً للحركة الواقعية منقولة ومحمولة إلى المخ البشري»⁽²⁾ نلاحظ أن هناك انقلاباً حاسماً فيما يتعلم بالمنهج والفكر. وهو أن المنهج يطبق على الطبيعة وعلى المادة وليس خاصاً بالفكر، فكيف توصل كل من ماركس وأنجلز إلى هذا الانقلاب الحاسم؟.

هناك أسباب أدت إلى هذا الانقلاب. فانطلاق علوم الطبيعة وتقدمها

(1) جورج بوليتزير، جريس، موريس كافينج، المبادئ الأساسية للفلسفة، الجزء الأول ترجمة إسماعيل المهدي (القاهرة 1957) ص 34 - 35.

(2) المرجع السابق ص 35.

في نهاية القرن الثامن عشر وفي أوائل القرن التاسع عشر أدى إلى التفكير في أن الجدل ينبغي أن يقوم على أسس موضوعية، كما أن هناك عوامل لعبت هذا الدور الخطير والحاسم في هذا الصدد⁽¹⁾.

وهو تطبيق الجدل على الطبيعة يمكن أن نلخص تلك الأمور في الآتي:

- 1 - اكتشاف الخلية الحية التي تترقى منها أشد العضويات تركيباً.
- 2 - اكتشاف تحول الطاقة مثل الحرارة والكهرباء والمغناطيسية والطاقة الكيميائية هي صورة لكيفيات مختلفة، أو أنها صور مختلفة من حيث الكيف في واقع مادي واحد. أو يمكن أن نقول ربط التغير الكمي بتغير الكيفي.
- 3 - ظهور مذهب التطور عند دارون فقد قام هذا المذهب على أساس الاهتمام بعلم تربية الحيوانات. إن كل الكائنات الحية بما فيها الإنسان هي نتاج تطور طبيعي، وأن الكائنات الحية قادرة على التكيف مع البيئة الخارجية. أي إنها مزودة منذ نشأتها الأولى، بعوامل داخلية تجعلها قادرة على تكيف نفسها مع البيئة الخارجية. هذه الاكتشافات كلها بالإضافة إلى بعض العلوم الأخرى مثل نظرية كانط التي كانت تفسر المجموعة الشمسية بإرجاعها إلى سديمية من السديمات، كذلك ظهور علم الجيولوجيا. هذه كلها ألقت الضوء على الطابع الجدلي للطبيعة باعتبارها وحدة لكل (الكون - العالم) هذا الكل أو العالم في صيرورة وتحول، وأنه يتطور وفقاً لقوانين ضرورية. وهكذا نرى ماركس وزميله أنجلز قد اهتموا بدراسة الطبيعة وقد تميز ماركس من ناحية بتعمقه في الاقتصاد السياسي وانتهى بتأليف رأس المال.

ما الفرق بين منهج المنطق الصوري والمنهج الجدلي:

المنطق الصوري يقوم على مجموعة قواعد موضوعية وضعاً. أو يقوم على دراسة المبادئ والقواعد التي يجب أن يتبعها الفكر في بحثه عن

(1) المرجع السابق ص 35.

الحقيقة. فالمنطق الصوري يقوم على هذه المبادئ بينما المنطق الجدلي مستخلص من احتكاك الإنسان احتكاً مباشراً بالطبيعة. فالطبيعة هي التي جعلت الإنسان منطقياً، والطبيعة هي التي علمت الإنسان أنه لا يستطيع أن يفعل كل شيء.

فالطبيعة هي التي علمت الإنسان المنطق وليس الإنسان بقواعده الفكرية جعل من الطبيعة أداة طيعة لتلك المبادئ. المنطق القديم يقوم على أساس الثبات، المنطق الجدلي يقوم على فكرة الحركة وعدم الثبات (الصيرورة).

فإذا كان مبدأ الذاتية في المنطق الصوري يرى الشيء هو نفسه وهو ما يسمى بمبدأ الذاتية أو مبدأ الهو هو وهو مبدأ فكري، فالنبات هو النبات، والحيوان هو الحيوان.

فإن المنطق الجدلي يرى لا يمكن أن يكون النبات هو النبات في نفس اللحظة والحيوان هو الحيوان، إن النبات أو الحيوان عندما ينقل إليه الغذاء تتولد فيه قوى جديدة أو تحدث فيه ذرات جديدة وليست هي ذاتها، فالحياة ليست هي الحياة والموت ليس هو الموت ما يراه المنطق الجدلي على عكس ما يراه المنطق الصوري والذي يرى (أ) إنما هي (أ) كذلك. يقوم المنطق الصوري على مبدأ عدم التناقض فيقول إن الشيء الواحد في نفس الوقت، أو الزمن لا يمكن أن يوصف بصفة وينقيض تلك الصفة في آن واحد.

المذهب الجدلي أو المادية الجدلية ترى النبات لا يختلف عن الحيوان والحيوان لا يختلف عن النبات، المنطق الصوري يرى أن النبات ليس هو الحيوان بمعنى آخر يرون أن (أ) ليست (أ)، المبدأ الثالث للمنطق الصوري هو مبدأ المرفوع أو الثالث المرفوع أو أنه ليس هناك مبدأ ثالث بين إمكانيتين متناقضتين.

فالكائن إما حيوان أو نبات هذه المبادئ ليست هي مبادئ الفكر بل

هي مبادئ الوجود التي تقوم عليها الميتافيزيقا.

فالوجود كما هو موجود دائماً هو نفسه . الوجود أيضاً كما هو موجود لا يمكن أن يكون هو نفسه وضد نفسه في آن واحد، كذلك المبدأ الثالث المرفوع الوجود كما هو موجود لا يمكن أن يكون وسطاً بين الوجود واللاوجود.

الفصل السادس
«السمات العامة للجدل»



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السادس

«السمات العامة للجدل»

1 - السمة الأولى :

كل الأشياء مترابطة أو قانون الفعل المتبادل والترابط الشامل .

يرى أصحاب المادية الجدلية أن هناك ترابطاً شاملاً بين الموجودات كلها، وأن الموجودات مهما كانت طبيعية أو اجتماعية، هي عبارة عن حلقات في سلسلة واحدة مترابطة. وهناك فعل متبادل بين كل هذه الموجودات، فالإنسان بما لديه من خبرة يتدخل في قوانين الطبيعة وتغيرها، كذلك الفشل والنكاح الذي يتعرض له الإنسان ما هو إلا فعل متبادل لأشياء متماسكة ومترابطة مع بعضها، وبحيث يؤثر كل منها في الآخر. وإذا كانت الميتافيزيقا كما يدعي أصحاب المادية الجدلية لا تقر ولا تعترف بالترابط الشامل بين الموجودات، وأن الطبيعة أو علم الطبيعة يدرس الموجودات المحسوسة المتغيرة في آن واحد، أما الرياضيات فتدرس ما كان محسوساً ولكنه مجرد من الحركة فهي تدرس الوجود الحسي المجرد عن محتواه الطبيعي .

فإن الميتافيزيقا، أو ما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى فإنها تدرس ذلك الوجود الفكري أو المتقوم بذاته، والذي لم يكن ولو لمرة واحدة عرضة للحركة. وهكذا يكون لكل علم موضوعه الخاص به .

كذلك يرون أن أصحاب الميتافيزيقا يذهبون إلى دراسة الأمور المتعالية، ويتعدون عن دراسة الوجود الإنساني. ولا يوظفون هذا المنهج الجدلي أو العلمي في دراسة الإنسان أو المجتمع، إلا بطريقة غير مباشرة.

ويتبني الآن أن أشير إلى أحد العلماء الماديين الذين شاركوا في صنع أول قنبلة ذرية حيث كان قد شارك في مؤتمر أقيم سنة 1952 م لدول آسيا والباسيفيك في الدعوة إلى السلام فقال هذا العالم:

«لقد لمست بيدي أو قنبلة قذفت على ناجازكي - وإني لأعاني شعوراً عميقاً بالجرم، وأنه ليخجلني أنني لعبت دوراً في التحضير لهذه الجريمة التي ارتكبت ضد البشر، فكيف حدث ذلك؟»

وكيف حدث إنني وافقت على القيام بهذه المهمة؟

لقد كان لدينا إيمان عميق بالفلسفة التي تقول:

العلم للعلم، وهذه الفلسفة هي داء العلم الحديث. ونتيجة لهذا الخطأ قد تم الفصل بين العلم والحياة الاجتماعية والكائنات البشرية، وبسبب ذلك قد اندفعت إلى العمل في مشروع القنبلة الذرية إبان الحرب وإننا نظن كعلماء يجب أن نكرس أنفسنا للعلم الخالص «العلم لأجل العلم» وأن ما عدا ذلك يدخل في شؤون المهندسين ورجال الدولة - ويخجلني أن أقول أنه كان لا بدّ من بشاعة انفجارات هورشيما وناجازكي، لكي أخرج من برجي العاجي، ولكي أفهم أنه لا يوجد علم خالص أو علم محض. وأن العلم لا معنى له ولا قيمة له إلا بقدر ما يقدمه من خدمة لمصالح البشرية. إنني أتجه إلى العلماء الذين يشتغلون حالياً في الولايات المتحدة واليابان في صنع الأسلحة الذرية والبكتريولوجية «الجرثومية» وأقول لهم فكروا فيما تفعلون»⁽¹⁾.

الحجة السابقة، المطروحة في النص السابق، يتخذها أصحاب المنهج الجدلي كدعوة ودليل لقانون الفعل المترابط والمتبادل بين الأشياء. ويتخذونها أيضاً كدعوة للاتجاه نحو الاهتمام بالإنسانية وفي توظيف العلم للنهوض بالمجتمعات الإنسانية.

(1) المرجع السابق ص 41.

فالعلوم كما يرون ينبغي أن تكون مترابطة مع بعضها، كذلك يرفضون تلك الحجة التي يقولها أحد المشتغلين بالرياضيات، أو إلى التخصصية الضيقة والتركيز على جانب واحد، فصل العلوم عن بعضها البعض، فيحتجون على تلك العبارة التي يقولها العالم.

«الرياضة هي الرياضة والسياسة هي السياسة وأنا لا أشتغل أبداً بالسياسة».

فإذا كانت الرياضة هي الرياضة والسياسة هي السياسة، وأنهما يشكلان نشاطين مختلفين لا توجد بينهما أي رابطة.

فإن أصحاب المنهج الجدلي يرون أن هذه العبارة غير صحيحة وأن الخطأ يكمن في إلغاء أي رابطة تجمع بينهما.

يقول إستالين:

في تحديده للسمة الأولى للجدل «إن الجدل بعكس الميتافيزيقا لا يعتبر الطبيعة تجمعا عرضياً للأشياء والظواهر أو القوانين الطبيعية المنفصلة بعضها عن بعض، بل يعتبرها شيئاً واحداً مترابطاً، ترتبط فيه الأشياء والظواهر ارتباطاً عضوياً فيما بينها، ويقوم بعضها على بعض ويكيف بعضها عن بعض بالتبادل»⁽¹⁾.

وهذا يعني أنه يرفض ما ذكرناه من تصنيف العلوم عند أرسطو.

ذلك العلم الذي يميز أولاً المعرفة إلى عملية ونظرية ويحدد المعرفة العملية في مواضيع ثلاثة.

التدبير المنزلي - الأخلاق - السياسة.

أما العلم النظري فيتميز إلى علوم ثلاثة في أدنى هذه العلوم ما يسمى بالطبيعة، ويتفاعلها المتبادل الذي يحدث بين الظواهر الطبيعية المحسوسة

(1) المرجع السابق ص 42.

والمتحركة في آنٍ واحد.

- وثاني هذه العلوم النظرية ما يسميه بالرياضيات، وهي تختص بدراسة الوجود الثابت غير المتحرك. رغم أن مصدرها الأساسي هو ذلك الوجود المحسوس والمتحرك. وثالث هذه العلوم أو أرقاها جميعاً هي ما يسميه بالفلسفة الأولى، أو تلك الفلسفة التي تدرس الوجود كما هو موجود.

أو تدرس الوجود المتقوم بذاته، وهو ما يسمى بالمحرك الأول، أو البحث في الغائية التي من أجلها تحققت الأشياء⁽¹⁾.

إن هذه النظرة الأرسطوطاليسية، وبتأثيرها في الفلسفة الحديثة، تعتبر مرفوضة تماماً بالنسبة لأصحاب المنهج الجدلي ونرى إستالين يقول مرة أخرى:

المنهج الجدلي يرى أنه لا يمكن فهم أي ظاهرة من الظواهر الطبيعية إذا تم البحث أو النظر إليها منعزلة خارج الظواهر المحيطة بها.

ويحتج قائلاً:

إنه إذا نظر إلى أي ظاهرة مستقلة عن بقية الظواهر الأخرى في ميدان الطبيعة، فإن تلك الظاهرة سوف تنقلب إلى شيء لا معنى له. وذلك راجع إلى النظر إليها خارج الظروف المحيطة بها. ويرى أيضاً، أصحاب المنهج الجدلي، أن كل ظاهرة ستفهم على حقيقتها إذا تم النظر إليها من زاوية ارتباطها التام الذي لا يتفصم عن بقية الظواهر المحيطة بها. فإن هذه السمة للجدل هي التي ينبغي أن تؤخذ في تفسير العالم والمجتمع وفي أي ظاهرة أخرى⁽²⁾.

وخلاصة القول:

كما يدعي أصحاب هذا المذهب الطبيعة والمجتمع هما شيء واحد.

Sir David Ross, Aristotle, (London 1946) p. 62.

(1)

(2) ستالين، المادية الجدلية والمادية التاريخية، النقطة (1) ص 4.

وليست الطبيعة ولا المجتمع هما شيئان غير مفهومين بل إنهما يشكلان وقائع مرتبطة بروابط ضرورية ومتبادلة.

ومن هنا تظهر أهمية هذا القانون وهو قانون ترابط الظواهر، والتفاعل المتبادل بين الأشياء. وذلك بتفسير جميع الظروف التي تحيط بالظاهرة على أن يحسب على الدوام كل ما هو ممكن وغير ممكن، سواء كانت تلك الظواهر اجتماعية أو إنسانية. ويبدو التعارض واضحاً في أفكار أصحاب هذه النزعة التوحيدية التي تربط بين جميع الموجودات المادية، وغيرها في سمة تسميها قانون الفعل المتبادل والترابط الشامل، بتطبيق فكرة الصيرورة. وهذا يوضحه قول أحد الماديين الجدليين وهو مورس توريس في مقال له في المؤتمر الثالث لعمال المناجم في الاتحاد السوفيتي 1924 م والوارد في كتاب ابن الشعب - باريس - 1942 ص 43.

فيقول: هذا المفكر «يجب ألا تؤخذ رغباتنا على أنها واقعيات - وإذا ن فالأمر بالنسبة للثوري هو أولاً أن يقرر الوقائع بكل واقعياتها وكل حقيقتها. في رأيي أننا نتخذ قراراً معيناً في موقف معين، فإذا تحول الموقف اتخذنا قراراً يختلف عما كنا قد اتخذناه من قبل. ونحن نتراجع إذا كانت ظروف النجاح لا تبدو كافية، ونقدم مباشرة إلى النضال إذا كنا على العكس نأمل أن نبلغ غرضنا بكثير من فرص النجاح الحتمي عن طريق التحرك المفاجيء. وعلى كل حال فلا يمكن أن نرتبط بصيغة أو قرار، ولا يمكن في هذا أن نعرض حركتنا للخطر»⁽¹⁾.

2 - السمة الثانية للجدل:

كل شيء يتحول أو قانون التغير الشامل أو التطور المستمر. هذه السمة ترى بالإضافة إلى ترابط الأشياء فيما بينها، أن كل ما يوجد في هذا الكون أو العالم خاضع لقانون التغير أو التحول. فالجدل لا يعتبر الطبيعة حالة سكون

(1) جورج بوليتز، جريس، موريس كافينج، المبادئ الأساسية للفلسفة، الجزء الأول، ترجمة إسماعيل المهدي (القاهرة 1957) ص 49.

وجمود وركود واستقرار، بل يعتبرها في حالة حركة وتغير دائم، وتجدد مستمر، وتطور لا يقف عند حد. وحيث يتولد أو يتطور شيء يزول ويفنى شيء آخر وذلك بصفة دائمة.

ومن هنا يطالبنا المنهج الجدلي بالنظر إلى الظواهر لا من زاوية علاقتها وتكيفها مع الكائنات الأخرى، بل يطالبنا بالنظر إليها من زاوية حركتها وتغيرها وتطورها.

لم تكن الأشياء مترابطة فقط في هذا العالم، ولكن العالم بما فيه في حركة إلى جانب كونه وحدة شاملة.

وهكذا يمكن تطبيق فكرة التغير على جميع الكائنات سواء كانت طبيعية أو هي كائنات حية. فالوردة مثلاً كانت برعماً قبل أن تصبح وردة، وقبل أن تتفتح تتغير من ساعة إلى أخرى. حتى وإن لم تلاحظها العين، وبعد ذلك تتساقط أوراقها لا محالة ثم من الضروري أن تتولد عنها كائنات حية أخرى.

حتى وإن كان بعض الناس يتحدثون عن كيفية واحدة.

فمثلاً يقولون: لا جديد تحت الشمس، فسوف يوجد دائماً مستغلون ومستغلين، وأن الحرب شيء أزلي، وهي عبارات تدل على عدم التغير. وهذا ينافي السمة الثانية للجدل التي هي التغير الشامل أو التطور المستمر. ويتحدث بعض الماديين فيقول: إن الحركة في أوسع معانيها وفي مفهومها من حيث هي حال لوجود المادة وصفة ملازمة لها، تشمل كل التغيرات والعمليات التي تحدث في العالم، من مجرد التغير المكاني إلى التغير الفكري أي الحركة.

ونحن إذا رجعنا إلى مفهوم الحركة قديماً، نرى أرسطو يعرف الحركة في كتاب الطبيعة فيقول:

«الحركة هي تحول ذلك الذي بالقوة إلى حالة الفعل»⁽¹⁾.

مثلاً: إذا كان هناك شيء ما بالفعل هو (X) وبالقوة (Y) فالحركة هي التي حققت وجود (Y) الذي كان بالقوة حتى أصبح بالفعل (X).

الحركة هنا تسمى حركة كون أي حركة بناء، فإن الحركة التي مثلاً تحدث للحجر والطوب والجير والتي هي قابلة للبناء، فتتحول إلى منزل له صورة معينة. فإن الطوب والجير بعد تحولها إلى منزل يكونان قد تحولا من حالة القوة إلى حالة الوجود بالفعل⁽¹⁾.

هذا لا يحدث إلا بوجود العلة الفاعلة التي تقوم بعملية البناء، وهو البناء فالعلة الفاعلة هي السبب في وجود هذا البيت. وهذا ينبغي أن يفهم في حدود رأي أرسطو في العلل وهي العلة المادية - العلة الصورية - العلة الفاعلة - العلة الغائية.

إذا كان ذلك هو تعريف الحركة وهي تحول ذلك الذي بالقوة إلى حالة الفعل، أو ما يعرف عند الكندي بتغير حال الذات⁽²⁾ فما هي العناصر اللازمة للحركة؟ وما الفرق بين التغير والحركة من ناحية أخرى؟.

عناصر الحركة:

- 1 - ذلك الذي يحدث الحركة أو مصدر الحركة أو المحرك.
- 2 - ذلك الذي يكون موضوعاً للحركة أو الموضوع المنحرك.
- 3 - الزمن الذي تحدث فيه الحركة.
- 4 - الموضوع الحاصل من هذه الحركة.

هذه الأربعة عناصر تسمى العناصر اللازمة للحركة⁽³⁾.

لكن ما هي أنواع الحركة؟ لا بد أن نميز الحركة إلى نوعين الحركة إلى

(1) Sir David Ross, Aristotle, (London 1966) p 81.

(2) يعقوب الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة 1950) الجزء الأول رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، ص 167.

(3) Sir David Ross, Aristotle, (London 1966) p 82.

أعلى والحركة إلى أسفل، أي الحركة التي تتجه إلى أعلى والتي مسارها إلى أسفل.

كذلك الحركة إما أن تكون حركة كون أو فساد، أو زيادة واضمحلال، أو حركة استحالة، أو حركة النقلة.

ولكن لا تحدث الحركة إلا بتوفر شروط معينة، ومن هنا يمكن أن نحدد شروطاً أربعة تقع بمقتضاها الحركة أو أن الحركة سوف تقع بالكيفية الآتية:

1 - الحركة الأولى: تحدث من حد موجب إلى حد موجب آخر وهذه نسميها حركة الأضداد.

2 - الحركة الثانية: من حد موجب إلى نقيضه وهذه نسميها تناقضاً وهي حركة الفساد.

3 - الحركة الثالثة: من حد سالب إلى نقيضه وهذه نسميها تناقضاً وهي حركة الكون.

4 - الحركة الرابعة: من حد سالب إلى سالب لا تعطي حركة⁽¹⁾.

إذا نظرنا إلى الحركة الرابعة لا تعطينا تغيراً ما لم تكن تلك الحركة بين المتضادات. في الحركة الثالثة يتولد عندنا ما يسمى بالكون أو التولد والحركة هنا تكون حركة كون.

في الحركة الثانية: يوجد ما يسمى بحركة الفساد.

الحركة الثالثة: تعطينا ما يسمى بتغيراً وليس حركة.

لأن ذلك الذي فقط يكون في مكان ما يمكن أن يتحرك.

الحركة الثانية: هي تغير وليست حركة لأن ضد الحركة هي الثبات أو الحركة، بينما نقيض الفساد هو الكون.

وهكذا تكون الحركة فقط في الحالة الأولى .

نرى أرسطو هنا يفرق بين الحركة والتغير أولاً :

الحركة لا تمس الذات من حيث الكون وعدم الكون أو الكون والفساد، ولكن التغير هو الذي يمس الذات أو هو تغير حال الذات من الكون إلى الفساد .

في الحالة الثالثة: تنتقل الحركة إلى نقيضها أي أنها تتحول من حالة الحد السالب إلى حالة الحد الموجب .

وهذا التحول يعتبر تحولاً إلى النقيض . وهذه الحركة حركة الكون لأنه بهذه الحركة قد يتم تغير هذه الذات من حالة اللاوجود إلى حالة الوجود .

- الحالة الثانية: حالة فساد لأن الحركة تقع من الحد الموجب إلى الحد السالب، أو من حالة الكون إلى حالة الفساد .

- الحالة الرابعة: لا تنطبق عليها أنواع الحركة لأنها ليست بين حدين موجبين أو بين حدين أحدهما موجب والآخر سالب أو العكس، أحدهما سالب أو الآخر موجب .

ونكمل موضوع أرسطو هنا فنقول:

كيف تكتشف أنواع الحركة؟ لنبين أنواع الحركة ينبغي أن نتساءل في أي مقولة من المقولات تقع الحركة .

لا توجد هناك حركة بالنسبة للجوهر ما دام لا ضد له .

كذلك لا توجد هناك حركة في مقولة العلاقة .

لا حركة هناك فيما يتعلق بمقولة الزمان . ومن هنا تكون هناك ثلاثة أنواع من الحركة وهي حركة الكيف والكم والمكان، والكيف يعني هنا الاستحالة، والكم يعني المقدار، والمكان يعني الحركة المكانية .

أنواع الحركة التي تقع بين حد موجب وآخر موجب، فهذه الحركة هي

ما يسميها أرسطو (بحركة النقلة) أي انتقال الموضوع من مكان إلى مكان، بدون أن يحدث له كون أو فساد (بناء أو هدم) في ذاته رغم انتقاله من مكان إلى آخر.

حركة الزيادة أو النقصان هذه ما يسميها أرسطو بحركة (الكم)، فهو التغير في الكم دون التغير في ذات الذي يحمل الكم.

(حركة الاستحالة) هذه الحركة تحدث في صفات الموضوع، فالموضوع يكون ثابتاً، ولكن قد تتابع عليه بعض الصفات المختلفة وهو باقٍ لم تتغير ذاتيته، أي لم يحدث له كون ولا فساد.

إذن كما رأينا أن أرسطو يفرق بين التغير والحركة :

فالتغير هو قلب تام أو تغير شامل للشيء من حيث الوجود والفناء، أو من حيث الكون واللاكون، ومن حيث الوجود واللاوجود. بينما الحركة هي كل تغير يطرأ على الموضوع دون أن يؤثر في ذلك الموضوع، فتعاقب عليه الصفات والأحوال مثل حركة النقلة المكانية.

إذا انتقلنا إلى العصر الحديث نرى ديكارت يقرر نسبية السكون إلى الحركة فيقول :

إذا كنت أجلس في مؤخرة باخرة تبتعد عن الشاطئ، فأنا ساكن بالنسبة إلى الباخرة ولكني متحرك بالنسبة إلى الأرض. بينما الأرض نفسها متحركة بالنسبة إلى الشمس، والشمس نفسها متحركة، أو نجم متحرك، وهكذا إلى ما لا نهاية.

فقد كان العالم بالنسبة لديكارت عبارة عن آلة ضخمة لا تخضع إلا لقوانين المادة المتحركة. وقد عبر عن هذه الفكرة في عبارة مشهورة له وهي «أعطني المادة والحركة وسأصنع منهما عالماً»⁽¹⁾.

فأي نوع من الحركة يقرر ديكارت؟ فالحركة هنا كما يوضحها ديكارت

(1) كريم متى، الفلسفة الحديثة (منشورات جامعة قارونس؟) ص 53.

تنحصر في التغير المكاني كحركة القارب، الذي يتقل من مكان إلى آخر، أو أي موضوع يتدحرج على الأرض. لكن بالنسبة لأصحاب المذهب الجدلي هذه الحركة حركة آلية ميكانيكية وأن حقيقة الحركة لا تقتصر على هذا التغير المكاني.

إذا نظرنا إلى نيوتن⁽¹⁾ العالم الانجليزي الكبير فنجد أن الحركة قد انحصرت في الحركة الآلية أي أن الحركة هي التغير المكاني. حيث كان يشبه نيوتن الكون بساعة هائلة تعيد بلا انقطاع نفس العمليات، وبهذه الكيفية أو الطريقة كان نيوتن يعتبر مدارات الأفلاك أزلية⁽²⁾. غير أن هناك أموراً حدثت زادت فكرة الحركة ثراءً عظيماً، مثل تحول الطاقة في القرن التاسع عشر.

- كذلك يمكن ملاحظة تحول الطاقة الكهربائية إلى طاقة كيميائية، بمعنى أن الطاقة الكهربائية يمكن أن تعطي طاقة كيميائية. فالتيار الكهربائي تحت ظروف معينة يمكن أن يحلل الماء إلى أكسجين وأيدروجين الطاقة الكيميائية يمكن أن تتحول بدورها إلى طاقة كهربائية. مثل البطاريات المائية، وإلى طاقة مائية في المحرك ذي الاحتراق الداخلي وإلى طاقة حرارية مثل احتراق الفحم عند إشعاله. فهذه التحولات كلها لا تعني إلا أن المادة متحركة.

وإلى جانب اكتشاف تحول الطاقة كان الاكتشاف العظيم الذي حدث في مجال التطور الذي حدث لهذا الكون، حيث كان له أثر عميق في إثراء فكرة الحركة. فنجد أن كانط ولا بلاس في نهاية القرن الثامن عشر قد أثبتا أن الكون له تاريخ. فالكون لا يعيد نفسه كما يعتقد نيوتن، بل هو يتغير. فالنجوم بما فيها الشمس والكواكب بما فيها الأرض هي نتاج لتطور هائل، ولم يعد كافياً بالنسبة لأصحاب المادية الجدلية، تفسير نيوتن الآلي للكون.

(1) إسحاق نيوتن Issae Newton (1642 - 1727) فيزيائي ورياضي إنجليزي وضع قانون الجاذبية العام وقانون الحركة.

(2) Bertrand Russelle, A History of Western philosophy, (New York 1959) p 535.

والقاتل أن أجزاء الكون تنتقل من مكان إلى آخر، ينبغي أن يقال أنها تتحول.

وهكذا يظهر أن الأرض وهي قطعة صغيرة من هذا الكون لها تاريخ طويل يدرسه علم الجيولوجيا. وأن تاريخ الأرض يمتد إلى خمسة آلاف مليون سنة كما يبدو من الدراسات الجيولوجية، كذلك نلاحظ التغير في علم الفلك فإن النجوم تتكون ثم تتطور ثم تموت.

وقد اكتشف عالم الفيزياء الفلكي السوفيتي إيمارتسومين أن هناك نجوماً جديدة تتولد على الدوام. هؤلاء الماديين يريدون أن يصلوا إلى نتيجة يرفضون فيها فكرة المحرك الأول. أو المحرك الذي لا يتحرك أو التي كان يقول بها أرسطو. وفي الوقت ذاته نراهم يخلطون بين الحركة والتغير والتي سبق لنا تفسيرها عند أرسطو.

فالكون يحمل في ذاته كما يدعي هذا العالم السوفيتي إمكانات الحركة والتحرك، وأن وجوده لا يختلف عن تغيره. فالوجود والتغير هما شيان متلازمان في المادة الحية أو في هذا الكون⁽¹⁾.

المادة الحية في حد ذاتها تخضع لعملية مستمرة للتطور. فنلاحظ أنه وكما يقول أصحاب المادية الجدلية، أن الأنواع النباتية والحيوانية قد تطورت مبتدئة من أدنى درجات الحياة (الخلية الواحدة)، وتطورت إلى ما هي عليه الآن. وهذا فيه رفض إلى الفكرة التي تقول أن أنواع الحياة أو الأنواع الحية خلقت بهذه الكيفية التي هي عليها، وستبقى على هذه الكيفية أبد الدهر لا تتغير على الإطلاق. ويمكن أن يكون دارون في القرن التاسع عشر هو باعث هذه النظرية، والتي ترى أن التعدد الهائل للأنواع الحية، قد نبع من عدد صغير من الكائنات البسيطة جداً ذات الخلية الواحدة.

وهذه الخلية الواحدة هي الوحدة التي يتطور عنها كل عضو نباتي وحيواني.

(1) جورج بوليتز، جرييس، موريس كافينج، المبادئ الأساسية للفلسفة، الجزء الأول، ترجمة إسماعيل المهدي (القاهرة 1957) ص 49.

وذلك بالتكاثر والتغير، وأن هذه الكائنات الصغيرة نفسها خرجت من مادة زلالية هلامية وقد تحولت عنها الأنواع. ولا تزال هذه الأنواع تتحول نتيجة للتفاعل الذي يحدث بينها وبين الوسط. وكذلك النوع البشري ينطبق عليه قانون التطور العظيم كما ينطبق على بقية الكائنات الطبيعية الأخرى، لأن قانون التطور العظيم يشمل كل الكائنات.

وبهذا الخصوص يقول أنجلز: في جلد الطبيعة ص 41 يقول الآتي: «من الحيوانات الأولى، وأساساً عن طريق التغيرات المستمر، تطورت الأقسام والفصائل والعائلات والأجناس والأنواع الحيوانية حتى بلغت الصورة التي يصل فيها الجهاز العصبي إلى أتم تطوره، وهي صورة الفقريات. ثم تصل هذه بدورها إلى آخر المطاف إلى الفقري الذي تبلغ فيه الطبيعة شعورها بذاتها وهو الإنسان»⁽¹⁾.

وهذا يعني الطبيعة كلها حركة سواء الكون الفيزيائي أو الطبيعة الحية. ثم نلاحظ أن هناك تعريفاً آخر للحركة عند الماديين وأصحاب المادية الجدلية. حيث يرون أنه ليس هناك انفصال بين المادة والحركة.

فيقول أنجلز: بهذا الخصوص وذلك في رده على أحد مفكري عصره وهو دونج فيقول ص: 92، في التأكيد على الارتباط التام بين المادة والحركة. ويستعير بهذا الخصوص تعريف أرسطو لها وهي أن الحركة هي تغير حال الذات، ولكنه بطريقة تختلف عن أرسطو حيث أن الأخير يرى أن الحركة لا تكون إلا بين حدين موجبين. فيقول بهذا الخصوص: «الحركة هي حال وجود المادة، فلا توجد ولا يمكن أن توجد أبداً ولا في أي مكان مادة بلا حركة (أو بدون حركة). فهناك حركة في الفضاء الكوني، وحركة آلية لكُتَل أصغر فوق كل جرم سماوي، وذبذبة جزئيات بصورة حرارة أو تيار كهربائي أو مغناطيسي، وفي كل تحليل أو تركيب كيميائي وحياة عضوية. فكل ذرة واحدة من المادة في الكون تشارك في لحظة بعينها في صورة أو أخرى

(1) المرجع السابق ص 55.

من صور الحركة أو في عدة صور منها في نفس الوقت . فالمادة بدون حركة مستحيلة التصور تماماً كذلك الحركة بدون مادة هي الأخرى مستحيلة التصور⁽¹⁾.

فالعالم إذاً يدرس دائماً الشيء الذي يكون دائماً في حركة، وسواء كان ذلك الشيء هو علم فلك أو فيزياء أو علم الأحياء.

فإذا كان الأمر كذلك كما يدعي أصحاب المادية الجدلية، فهل في إمكاننا الاستطاعة معرفة لماذا لا يسلم كل العلماء بالمادية الجدلية. وبمعنى آخر إذا كان ذلك هو مفهوم المادية الجدلية لِمَ لا يسلم بها كل العلماء أو جميع العلماء؟.

إن التبرير الذي يطرحه أصحاب المادية الجدلية في عدم الإيمان والتصديق والتسليم بها يرجع إلى أمرين، هما التطبيق والتفكير.

عند التطبيق تظهر الوحدة والحركة لكل مواضيع الطبيعة بحيث يبدو واضحاً للدارسين لا مادة بدون حركة ولا حركة بدون مادة.

ولكن عند التفكير فإن المفكر يقع تحت مفهوم ميتافيزيقي للعالم.

وهذا يرجع إلى عالمي الدين، والفلسفة اللذين تعلمها الإنسان، وإلى التقليد، وهذه كلها بدورها تلعب دوراً كما يدعي أصحاب المادية الجدلية.

وفي بعض الأحيان يرجع إلى التفكير الحر، وهو التحرر من القيود المادية والتأثيرات المباشرة للمادة. ولكن كيف يتعد عالم الطبيعة، أو أي عالم من العلماء الذين يقومون بدراسة الطبيعة، أو بدراسة الذرات، فهذا العالم إذا خرج من مخبره فهو سوف يعود مرة أخرى إلى مجتمع يحمل داخله آفاقه الدينية والاجتماعية. الحاجة إلى الإيمان والحاجة إلى التعويض في حياة أخروية غير هذه الحياة المادية التي قد يكون الإنسان قد قهر أو ظلم فيها. وهذا يعني أن التفكير الميتافيزيقي جزء أساسي في الإنسان وحاجة من

(1) المرجع السابق 56.

الحاجات النفسية المتعلقة بالإيمان الداخلي لوجود أفضل من هذا الوجود كله .

الخلاصة:

خلاصة القول أن المادية الجدلية، بخصوص السمة الثانية المتعلقة بقانون التغير الشامل والتطور المستمر، تحاول إرجاع الواقع إلى وجه واحد من الوجوه، وهو الوجه المادي، وترك بقية الوجوه الإنسانية والاجتماعية والنفسية الأخرى. والتي بدورها تعتبر مكملات لحياة الإنسان ومحدد لقيمه الإنسانية.

3- السمة الثالثة للجدل «التغير الكيفي»:

هذه السمة ترى أن التغير الكيفي لا بد أن يكون مصحوباً بالتغير الكمي، أو لا يكون هناك تغير في الكيف ما لم يكن مقترناً بالتغير في الكم.

التغير الكمي يطلق على مجرد الزيادة أو النقصان في الكم أما التغير الكيفي يطلق على الانطلاق في كيف إلى كيف آخر. أي الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، مثل انتقال الماء من حالة السيولة إلى الحالة الغازية. وإذا كانت السمة الثانية للجدل تبين أن الواقع متغير أو أن الواقع لا يظل دائماً على حالة واحدة، فإن السمة الثالثة للجدل تربط بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية. وأن التغير الكيفي المصحوب بالتغير الكمي لا يقع على سبيل المصادفة أو على سبيل التلقائية، ولكن التغير الكيفي بالضرورة ينتج من التغير الكمي.

فالارتفاع المتزايد عن درجة الحرارة متى يصل إلى درجة 100 يغلي الماء، وإذا تغير الضغط الجوي تغيرت أيضاً درجة الغليان، فهذه أمور مترابطة مع بعضها البعض، وهذا تفسره السمة الأولى للجدل. وفي الوقت ذاته يعني التغير الكيفي ليس وهماً ولكن هو واقعة ضرورية خاضعة لقانون طبيعي. فهم يرون أن تغير الماء إلى بخار يقع تحت درجة غليان معينة لجسم معين وبنسبة لضغط جوي معين. وهذا يعني أن التغير الكيفي ليس وهماً

ولكنه واقعة موضوعية مادية تسير وفق قانون طبيعي محدد. وهذه السمة وهي الارتباط بين التغير الكيفي والكمي يمكن تطبيقها على كل العلوم والمجتمعات.

وقد وضع إستالين في المادية الجدلية هذا الأمر فقال: «إن الجدل بعكس الميتافيزيقا لا يعتبر عملية التطور مجرد عملية تزايد، لا تؤدي فيها التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، بل تعتبر تطوراً ينتقل من التغيرات الكمية الكامنة التي لا دلالة لها، إلى تغيرات ظاهرة وجذرية أي إلى تغيرات كيفية». ثم يوضح الكيفية التي يقع بها التغير فيقول: «وفي هذا التطور لا تكون التغيرات الكيفية تدريجية بل سريعة وفجائية وتقع على طفرات من حالة إلى أخرى. وليست هذه التغيرات طارئة بل هي ضرورية. فهي نتيجة تراكم التغيرات الكمية غير الملحوظة والتدريجية»⁽¹⁾.

ينبغي أن ندقق النظر في هذا النص لأنه يحتوي على كثير من المفاهيم التي تحتاج إلى تفسير.

أولاً: نجد التغير الكيفي:

وهو يعني في الفقرة السابقة تغير في الحالة وذلك بأن يصبح كما رأينا في المثال السابق:

«الماء السائل يصبح بخار ماء، وأيضاً يصبح جامداً، أو أن تصبح البيضة كتكوتاً، ويصبح البرعم زهرة ويصبح الكائن الحي الذي يموت جثة». هذا النوع من الحركة حسب المفهوم الأرسطاطاليس هو خروج من القوة إلى الفعل، أو تحول من حالة الفعل إلى حالة الانحلال، ولا يمكن أن يحدث هذا التحول إلا بوجود علة فاعلة.

قد تكون العلة الصورية هي صاحبة الفعل ومحفزة الوجود، وقد تكون قابلية المادة إلى التحول هو علة تحولها.

(1) المرجع السابق ص 66.

والمادية الجدلية تنكر كلاً من هذين العاملين كعلة فاعلة للتغير.
وترجع التحول إلى حالة التضاد الداخلي الموجودة داخل كل شيء من أجزاء
هذا العالم.

ثانياً: مفهوم التطور:

وهذا يعني أن ما يظهر إلى الوجود يكون قد تطور شيئاً فشيئاً، ودون أن
يظهر ذلك للعيان ولا يكون هذا الأمر معجزة، بل يكون هناك إعداد بطيء له
لا يميّط اللثام عنه إلا الجدل وحده.

وقد قال أحد الكتاب: «موريز توريس».

في كتابه «ابن الشعب» ص 8.

«ستخرج الاشتراكية من الرأسمالية كما تخرج الفراشة من الشرنقة».
ولقد عاشت الإنسانية دهرأ طويلاً تنتظر هذا الخروج، ولم يتحقق شيء سوى
انهيار الكتلة الاشتراكية.

ثالثاً: مفهوم الطفرة:

فإذا كان هناك خزان لحفظ المياه يحتاج إلى 200 لتر فإن اللتر الأخير
هو الذي سيحقق انبثاق أو خروج الماء من الخزان.

إذا كان الطالب يحتاج إلى 50٪ لكي ينجح، فإن الرقم الذي يقع بعد
49 هو الذي يحقق له الغرض. وهذه هي الطفرة، وهذا التغير يحدث سريعاً
وفجائياً، إلا أن هناك إعداداً لهذه الطفرة أو التغير السريع الفجائي.

وهذا الإعداد يأتي عن طريق التراكمات مثل تراكمات لترات الماء،
ودرجات النجاح. التراكمات تعتبر عاملاً أساسياً في مثل هذا النوع من
الطفرة.

كذلك يبدو الأمر واضحاً عندما نلاحظ أن الزهرة تتفتح فجأة بعد عملية
نضوج بطيئة. ويمكن أن تفسر جميع الثورات التي تفجرت في العالم عن

طريق تغير يحدث للطرفة أعد له تطور بطيء.

وليست كل الطفرات تحدث نتيجة للتراكومات التي تتزايد فتسبب الأزمة، وهذه يتولد عنها الانفجار، ولكن هناك حالات يحدث فيها الانتقال إلى الكيف الجديد عن طريق تغيرات تدريجية، ولم تكن متبوعة بالآزمات والانفجارات.

مثل تلك التحولات التي تحدث في اللغة والتي تحدث بتغيرات كيفية بدون آزمات.

وهكذا ينبغي ألا نحكم بطريقة آلية على أن كل تغير كيفي أنه انفجار، قد تولد عن تراكمات تولدت عنها آزمات ثم الطفرة ثم الانفجار. لكن المهم أن التغير الكيفي من صورة إلى صورة أخرى لا بد أن يسبقه إعداد بطيء. وهذه هي الحقيقة الشاملة أو هي الرابطة الضرورية بين التغير الكمي والتغير الكيفي.

رأينا أن التغيرات الكمية التي لا دلالة لها تؤدي إلى تغيرات كيفية جذرية، وهذا يعني أنه لا يمكن فصل الكم عن الكيف ولا الكيف عن الكم. وإذا حاول إنسان عزل أحدهما عن الآخر سيكون هذا الأمر أمراً تعسفياً. ويوجه أصحاب المذهب المادي الانتقاد إلى بركسون⁽¹⁾ الذي حاول أن يميز بين المادة والروح.

فقال: «إن المادة كم خالص والروح كيف «خالص». فهم يرون أن الواقع هو كمي وكيفي في نفس الوقت، ويرون أيضاً أن التغير الكيفي انتقال من كيف إلى آخر.

فالكيف السائل يصير كيفاً غازياً، عندما يصل السائل عن طريق التراكم الكمي إلى درجة حرارة معينة. ويرى أصحاب المنهج الجدلي حتى الإعداد الرياضية أو الرياضيات بصفة عامة لا ينفصل فيها الكم عن الكيف فإذا

(1) برغسون هنري Bergson Henri (1859 - 1941) فيلسوف فرنسي صاحب نظرية الحدس المباشر كوسيلة إلى المعرفة. منحه جائزة نوبل من الآداب لعام 1927.

جمعت الأعداد مثلاً: 6 - 7 - 10 = 23 فهذه عملية كمية إلى جانب كونها كيفية.

فهي عملية كمية كيفية في آن واحد، لأن الزيادة في الكم يلحقها تغير في الكيف. كذلك يرون كما أن الكم يتغير إلى كيف كذلك الكيف بدوره يتغير إلى كم، لأنهما لا ينفصلان.

4. السمة الرابعة: الصراع بين الأضداد:

هذه السمة ترى أن صراع الأضداد هو المحرك لكل تغير ويشتمل أيضاً خصائص التناقض، التناقض باطني التناقض محدد، ثم وحدة الأضداد.

هذه هي أهم المفاهيم التي تدرس تحت السمة الرابعة للجدل وفي هذا الخصوص يقول إستانلين في (المادية الجدلية والمادية التاريخية) ص 7 الآتي:

«يبدأ الجدل بعكس الميتافيزيقا من وجهة النظر التي ترى أن الأشياء والظواهر في الطبيعة تتضمن تناقضات باطنة، لأن لها جميعاً جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ولها ماضياً ومستقبلاً أي فيها جميعاً عناصر تزول أو تنمو. والصراع بين هذه الأضداد أي الصراع بين القديم والجديد، أو بين ما ينقضي وما ينشأ، أو بين ما يتلاشى وما ينمو، وهو المحتوى الباطن لعملية التطور، ولتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية»⁽¹⁾.

هنا يطرح صاحب النص، أو المادية الجدلية، بصفة عامة التناقض كمبدأ للتطور، وفي هذا الطرح نجد هناك خلطاً بين مفهومي التناقض والتضاد.

1 - فالتناقض يعني فناء شيء وبقاء شيء آخر، أو بمعنى آخر يتعلق بالوجود أو الشيء الذي لا يوجد. فإذا كان التناقض باطنياً أي هو أمر داخلي في الموجودات فكيف يحدث هذا الأمر؟ كيف يتم الجمع بين الموت والحياة

(1) المرجع السابق ص 82.

أو بين الوجود واللاوجود، فإن الجمع بين المفاهيم المتناقضة لا يكون إلا فكرباً، الإنسان في فكره فقط يحمل مبدأ التناقض وعدم التناقض. الإنسان فكرباً يستطيع أن يعبر عن شيء وفي الوقت ذاته يعبر عن نقيض ذلك الشيء. إذن التناقض لا يكون إلا فكرباً.

2- الأضداد:

أما الأضداد فهي صفات متعارضة أو متضادة. فإذا كان الإنسان، إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، فإنه أيضاً في إمكان الإنسان أن يحمل المتضادات دون أن يتأثر وجوده كحقيقة.

ينبغي أن نلاحظ أن التضاد كما هو معروف عند أرسطو الانتقال من حد موجب إلى حد موجب آخر، أو من صفة تخص موضوعاً إلى صفة أخرى تلحق الموضوع نفسه. وقد بينا هذا الأمر عند الحديث عن الحركة.

بينما التناقض يكون بين الحدود المختلفة من حيث الوجوب والنفي. أي بين حد موجب ونقيضه وهو السالب، أو بين الحد السالب ونقيضه وهو الموجب، وهو ما يشمل حركة الكون والفساد عند أرسطو. رغم ذلك فإننا نحاول أن نلخص ما يقوله المذهب الجدلي بهذا الخصوص دعنا الآن نقبس الآتي لأحد الفلاسفة الماديين وهو موتسي تونج يقول:

«إن العلة الأساسية لتطور الأشياء لا توجد في الخارج بل في داخل الأشياء، أي في الطبيعة المتناقضة الملازمة للأشياء. والظواهر هي العلل الأساسية لتطورها»⁽¹⁾.

وقد عبر لينين عن هذه الفكرة بقوله إن التطور هو صراع الأضداد. مرة يتحدثون عن صراع الأضداد باعتباره تناقضاً ومرة باعتباره تغييراً في الصفات.

هذا الأمر كله يدل على عدم وضوح فكرة التضاد والتناقض عند

(1) موتسي تونج «موضوعات في التناقضات» صدر في 1952، ص 781.

أصحاب المادية الجدلية. ويأتون بدليل لأرائهم هذه في صراع الأضداد فيقولون:

«إن حبة القمح أو البذرة في ذاتها تحمل القدرة على التغير وإن لم تكن الحبة تحمل في ذاتها هذه القدرة على التغير لبقيت بذرة إلى ما لا نهاية».

ويأتون بأدلة أخرى: من علم الحياة وعلم الطبيعة مثل: تحول الماء إلى ثلج وإلى بخار ماء ويرجعون هذا التحول إلى التماسك وإلى التفرق بين الجزيئات الداخلية للموجودات.

لكن! إذا رجعنا إلى الفلسفة الإسلامية وخاصة عند علماء الكلام إلى ما يعرف بنظرية «الْكُمُون».

علماء الكلام يرون أن الحياة توجد كامنة في البذرة. فالبذرة إذا توفرت لها الظروف المطلوبة يمكن أن تتحول إلى شجرة تحمل ثماراً. هذه الثمار هي في ذاتها يمكن أن تتحول إلى نبات لتحفظ ببقاء النوع.

وقد قال عن هذا الأمر أرسطو:

إن الحياة توجد بالقوة أو إن المادة أزلية وتحققها في الحياة يتطلب وجود العلة الفاعلة التي تخرجها من حال القوة إلى حالة الفعل.

بعد ذلك يتحدثون عن وحدة الأضداد وقد أشرنا إلى هذه الفكرة في العلاقة بين التغير الكمي والكيفي.

كذلك يرون أن التناقض يكون شاملاً لكل مواضيع الطبيعة وكذلك المجتمع وهكذا يكون التناقض هو المحرك لكل تغير، والتناقض يفسر كل عملية طبيعية واجتماعية. ويستمر التناقض باستمرار العمليات الطبيعية أو الاجتماعية، ويوجد باطناً بداخلها حتى وإن لم يعبر عن نفسه ظاهرياً.

ويرون أن صراع الأضداد هو المحرك للفكر لأن قوانين الجدول تسيطر على الفكر كما هي تسيطر على مجموع الواقع. وإن الجدول الفكري في

حقيقته من نفس طبيعته الجدل في العالم، أو من نفس طبيعة جدل العالم لأن القانون الأساسي للجدل هو التناقض.

ونحن قد وجهنا انتقاداتنا لهذا المنهج سابقاً لمحاولته تطبيق الجدل على الطبيعة بدلاً من تطبيقه على الفكر. وأن مذهب المادية الجدلية كان يهدف إلى تطبيق الجدل على الطبيعة وليس على الفكر. وأنهم كما رأينا كانوا معارضين لهيجل الذي جعل الفكر ينعكس على الواقع، أي جعل الجدل خاصاً بالفكر وحده، وأن المادية الجدلية كان همها إعادة هيجل إلى وضعه السليم.

الفصل السابع الوجودية

1 - مدخل.

2 - دوستوفسكي.



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های ایران

الفصل السابع

«الوجودية...»

يزعم الكثيرون أن الوجودية ليست فلسفة ولكنها تسمية لعدد من الثورات المختلفة التي انتشرت بتوسع ضد الفلسفة التقليدية. معظم فلاسفة القرن العشرين من الوجوديين قد اتصلوا من هذه التسمية، فالوجودية إذاً ليست مدرسة فكرية ولا يمكن إرجاعها إلى معضلة فلسفية معينة. هناك ثلاثة فلاسفة أو ثلاثة كُتاب كبار من الوجوديين يظهرون أو تشملهم هذه الفكرة وهؤلاء الثلاثة هم «يسبرس - هيدجر - سارتر».

وهؤلاء الثلاثة رغم أنهم يتمون إلى هذه النزعة إلا أنه من الصعب أن تجدهم يتفقون اتفاقاً حقيقياً حول جميع المواضيع التي يثيرونها. كما نجد أن هذه التسمية الوجودية تضم أشخاصاً مثل «بسكال وكيركي جارد». وهذان المفكران يختلفان عن الثلاثة الكبار المذكورين سابقاً لأنهما ينتسبان إلى المسيحية، أو كان تفكيرهما ينطلق انطلاقاً دينياً. فسكال مثلاً كان كاثوليكي النزعة، بينما كيركي جارد بروتستانتي النزعة. كذلك يمكن أن تشمل قائمة الوجودية كلاً من (نيتشة - دوستوفسكي) الذي كان معارضاً للمسيحية، كذلك نجد هناك (رايكل وكفكا) من ضمن هذه النزعة الوجودية. أو من ضمن الفلاسفة المعارضين للتفكير التقليدي، والذين قد أطلق عليهم اسم الوجودية. ويبدو أن هناك ميزة واحدة تجمع بين الجميع، هذه الميزة وهي النظرة الفردية والجزئية للأمور، بمعنى أن الفرد ذاته هو نقطة الانطلاق. ويمكن القول أن هذه النزعة الوجودية أو هذه الظاهرة الفكرية الثورية

لا يمكن تحديدها تحديداً زمنياً، لأنه قد نجد بعض الامتدادات التاريخية لهذا التفكير المضاد لكل فكرة تقليدي. ويمكن أن نجد هذه النزعة الفردية والانطلاق من الوجود عند روسو، والذي قلنا عنه أنه هو مؤسس الرومانسية. ويمكن أن نضيف إلى قائمة المدرسة الوجودية «توماس الأكوين» الذي اهتم بدراسة الوجود وقدم الوجود على الماهية في كتاب له بعنوان «الوجود والماهية».

يمكن القول في الوقت المعاصر فقط استطاعت هذه النزعة الوجودية أن تقف على قدميها، واستطاعت أن توجه احتجاجاتها ومعارضتها لكثير من أمور الحياة. وهناك من يحتج على أن الوجودية ليست فلسفة على الإطلاق، والبعض الآخر يقول (الوجودية ليست فلسفة إنسانية)⁽¹⁾. لأن كل اتجاه فلسفي أو كل مدرسة فلسفية لا بد أن يكون لها منهج محدد تستعمله تلك المدرسة في تفسير الظواهر الفكرية والاجتماعية والعلمية.

فكل مدرسة فلسفية لها منهجها الخاص تستعمله في دراسة موضوع ما. وإذا كانت الميتافيزيقا تهتم بدراسة الوجود بصفة عامة، وفي دراستها لذلك الوجود حددت منهجاً معيناً. فإن الوجودية كما يدعي البعض لم يكن لها منهج محدد لدراسة الوجود الإنساني. وهناك من يصف الوجودية بأنها عبارة عن رد فعل قوي ضد الحياة الإنسانية، وأنها محاولة لتغيير وجهة النظر السائدة منذ عصر أفلاطون في تقدم الماهية عن الوجود الحسي، أو الوجود الذي يخص عالم الواقع. فأفلاطون يقدم الوجود المفارق أو وجود الماهيات كحقائق قبل تحقق تلك الماهيات في وجودها الواقعي.

قبل أن نتوسع في دراسة هذه النزعة الوجودية علينا أن نتعرف على بعض النظريات التي تتحدث عن الوجود. أو بمعنى آخر أود أن أشير إلى بعض المذاهب التي تتحدث عن الوجود، والتي تحدد هذا المفهوم وهو

(1) جان كانايا، الوجودية ليست فلسفة إنسانية، ترجمة محمد عيتاني (دار بيروت 1954).

الوجود من وجهة نظرها الخاص وهذه المذاهب المختلفة نحددها في الآتي :

1 - مذهب الماهية :

هذا المذهب يرى لكي يكون هناك وجود لا بد أن تكون هناك ماهية . وأن الماهية تكون متقدمة على الوجود ، ولولا هذه الماهية لما كان هناك وجود على الإطلاق . وأصحاب هذا المذهب أفلاطون والفارابي وديكارت . فيجعلون من الماهية وجوداً خاصاً بها . فالذي يكون متقوماً بذاته فإن هذا تقوم في الوجود يرجع إلى حقيقته الداخلية أو إلى تكوينه الداخلي .

2 - المذهب المادي :

يرى هذا المذهب أن الوجود هو المادة فإذا وجدت مادة ما وجد ما يسمى بالوجود ، وهذا يتمثل في العناصر الأربعة المتمثلة في (الهواء - الماء - النار - التراب) .

فالوجود المادي للإنسان هو الذي يحدد توابع ذلك الوجود .

3 - مذهب التغير المستمر أو الصيرورة :

يرى أن الوجود هو الحركة والتغير المستمر فإذا كانت هناك حركة كان هناك وجود بالضرورة . هذا المذهب هو مذهب هرقليطس نحن ننزل النهر ولا ننزل النهر مرتين لأن هناك ماءً يتجدد .

ويقول : نحن موجودين وغير موجودين في آنٍ واحد .

4 - مذهب الغائية أو العلة التامة :

هذا المذهب يرتبط عادة بأرسطو الذي يرى أنه لا يتحقق الوجود الفعلي للموجودات إلا إذا تحققت الغاية من وجوده . وهكذا تكون الضرورة من وجود الشيء يتوقف على تحقيقه للغاية ، أو الهدف أو لذلك الذي وضع لأجله .

يرى هذا المذهب أن الذي يكون موجوداً أو لكي يكون الشيء موجوداً، لا بد أن يؤدي نشاطاً معيناً. وإذا ما توقف النشاط توقف تبعاً لذلك الوجود وهذا المذهب يمثلته ديموقريطس ولبتنس.

بعد أن رأينا رأي الفلاسفة فيما يتعلق بالوجود كما هو موجود وكيف كانت كل مدرسة تتصور الوجود.

أود الانتقال الآن إلى بعض العناصر الأساسية للوجودية. فالوجودية على خلاف مع نظريات الوجود السابقة التي تنطلق من مبادئ محددة وترجع الوجود إلى مبدأ معين من تلك المبادئ. فإن الوجودية تنطلق من الوجود الشخصي أو الفردي وهذه هي السمات العامة لهذه المدرسة فنقول في العناصر الأساسية للوجود الآتي:

1 - إنهم ينطلقون من الوجود الإنساني وهذا يتمثل في القلق والألم واللامبالاة والليونة ولذلك فهي أقرب إلى التحليل النفسي. لأن الإنسان يتحرك بإرادته الخاصة وليس عن طريق سلطة ما، ولذلك فهم يركزون على حرية الإنسان المطلقة.

2 - من العناصر التي يقوم عليها المذهب الوجودي كما قلنا حرية الإنسان المطلقة. فإذا ما اتجه الإنسان أو سعى نحو حرية جزئية فإن هذا السعي لا ينصف بالحرية وأن الإنسان هنا لم يكن حراً.

3 - من عناصر الوجودية التركيز على التجربة الوجودية وهذا يتمثل في الإحساس بضالة الإنسان. فهي تتمثل في الإنسان الهش الضعيف عند سارتر، وتعني الغثيان، والتجربة الوجودية أيضاً عند البيركامو تعني العيشة وذلك نتيجة لشعور الإنسان بعيشة الحياة.

أما الوجودية عند هيدجر فهي التجربة المعاشة عند الإنسان.

4 - أسبقية الوجود على الماهية، وكما رأينا الفلسفات التقليدية تقدم

الماهية على الوجود. ولكن الوجودية ترى أن الإنسان يوجد أولاً ثم الإنسان يكتسب ما يسمى بالماهية أو الذات. وهذا يعني أن ماهية الإنسان في صنع مستمر، فالماهية عندهم لم تكن هي مفهوماً مكتمل الوجود ولكنها في نمو مستمر. لأن الإنسان مشروع دائم التحقق وأن الإنسان ما دام حياً فإن ماهيته لم تتحدد بعد.

5 - الوجود كواقع لا يمكن إرجاعه إلى الغير ولا يمكن الإتيان به من جديد. . .

.....دوستوفسكي(1)....

ملاحظات من تحت الأرض .

نشرت ملاحظاته من تحت الأرض لأول مرة سنة 1864 م ثم اتبعت بالجريمة والعقاب ثم الأبله ثم أخوه كرموزوف، وعندما توفي سنة 1881 م كان بطلاً قومياً ولم يكن له تأثير في أوروبا إلا بعد الحرب العالمية الأولى . وقد قرأ نيتشه ملاحظاته من تحت الأرض في سنة 1881 م فقال :

«لا أعرف اسم دوستوفسكي إلا منذ أسابيع مضت وبمجرد الصدفة وصل إلى يدي في إحدى المكتبات مؤلف جذب إنتباهي، وكم تمتعت كثيراً لهذا المؤلف» .

فقال عنه : إنه في الحقيقة قطعة من الموسيقى، إنها غريبة وإنها غير المانية، لقد سيطر اليونان على العالم الغربي فكان علم النفس الغربي مريضاً بالشعوذات اليونانية .

ملاحظات من تحت الأرض تتكون من جزئين - الجزء الأول هو الذي يُقدم جزء منه هنا، والجزء الثاني أطول ويعيد بعض الأحداث الخاصة بحياته المتقدمة، وهذه الأحداث لا تفسر كيف وصل إلى الكيفية التي أصبح عليها دوستوفسكي، ولكنها توضح نوع مزاجه، وبعض الملاحظات التي أوردها في الجزء الأول .

ومثل معظم أعمال ديوستوفسكي، إن هذا الجزء الثاني يحتاج إلى قراءة بتمعن، ولكنه لا يضيف كثيراً إلى محتويات الجزء الأول . وأن تقسيم أي عمل خيالي ربما يكون تصرفاً بربرياً ووحشياً، ولكن الذي يقدم هنا فإنه أقل من أن يكون خيالياً فهو يشبه تأملات «كيري كيفارد» عن نفسه .

(1) دوستوفسكي (Dostoevsky) (1821 - 1881) ولد بموسكو .

«ملاحظات من تحت الأرض»

- النص الأول:

«يقول أنا رجل مريض الإرادة، أنا رجل غير جذاب أعتقد أن كبدي مصابة بالمرض ومهما يكن لا أعرف شيئاً عن مرضي هذا، ولا أعرف على وجه التحديد ما يشفيني، لا أستطيع استشارة الطبيب عن ذلك وليس لدي أي احترام أو تقدير للدواء والأطباء، بجانب ذلك أنا إنسان مشعوذ، أو إنسان أؤمن بالشعوذة وهذا كافٍ لكي يحترم ويقدر الدواء . على أي حال أنا إنسان متعلم جداً لكي لا أكون مشعوذاً، ولكن أنا مشعوذ ليس ذلك لأنني أرفض استشارة الطبيب وذلك لضعف إرادتي وعلى وجه الاحتمال سوف لا تعرف هذا .

حسناً أنا أعرفها، مع ذلك لا أستطيع أن أشرح أو أن أفسر .

إنني أنا الذي أموت ببطء في هذه الحالة بسبب ضعف إرادتي .

أنا أعرف جيداً، ومتفهم أنني لا أستطيع أن أغفر لنفسي بعدم استشارتي لهم .

أنا أعرف أكثر من أي إنسان آخر أنني أنا الوحيد الذي يسبب الجروح لنفسه وليس لأي إنسان آخر .

وما زلت إذا كنت لا أستشير الطبيب فهذا راجع لضعف إرادتي . إن كبدي سيئة، حسناً! دعها تسير إلى الأسوأ . إنني كنت على هذه الوتيرة منذ عشرين سنة، الآن عمري يبلغ الأربعين .

اعتدت أن أكون في خدمة الدولة، ولكنني الآن لم أعد كذلك. إنني كنت ضابطاً ضعيف الإرادة، إنني وقح وإنني أحصل على السرور لأن أكون كذلك، إنني لم أتناول الرشوة، أنت ترى أنني ملزم في أن أجد المكافأة من ذلك على الأقل، إنني إنسان فقير ولكنني لم أسع للحصول عليها. . .»

عندما يأتي ذوو المصالح أو اعتاد ذوو المصالح أو طالبو الرحمة، عندما اعتادوا أن يأتوا إليّ للحصول على المعلومات، إلى تلك المنضدة التي كنت أجلس بجوارها. اعتدت أن أضغط على أسناني في مواجهتهم وأشعر بالغبطة الكثيفة عندما أنجح في أن أجعل أي إنسان غير سعيد، وفي معظم الأحيان كنت أنجح في هذه المهمة، لأنه في معظم الأمر كله كانوا جميعاً أناساً يتصفون بالسهولة وبالرخاوة.

فهم كانوا يتصفون بهذا الطبع لأنهم كانوا يطلبون الرحمة والاستعطاف. ولكن أسوأ شيء كان هناك ضابط، وبصفة خاصة لا أستطيع تحمله، وببساطة فهو لم يكن مهذباً على الإطلاق، فهو يحمل سيفه بطريقة مقلقة، وكنت أحمل هذه الكراهية نحوه لمدة ثمانية عشر شهراً، بسبب ذلك السيف، ولكنني أخيراً استطعت الحصول على موضع أفضل لأنه ترك إحداث الصوت من ذلك السيف مع أن ذلك كان قد حدث أيام شبابي.

ولكن هل تعرفون أيها السادة ما هي النقطة الرئيسة عن ضعف الإرادة عندي؟ وما هو السبب، وهذه هي النقطة الأساسية في أن اللسعة الحقيقية لضعف الإرادة هذه، في أنها في الواقع تقع باستمرار معي حتى في اللحظة التي أكون فيها في حالة غضب حاد.

إنني بدون كلام شاعر بذلك العار، لأنني لست فقط ضعيف الإرادة ولكنني رجل فاقد لهذه الإرادة. فأنا ببساطة تخيفني الدبابير وفي حالة عشوائية عندما تتطاير حولي، وقد أجد ذلك ممتعاً في إدخال السرور إلى نفسي، وقد أفتح فمي وأخرج لعابي، فيعطيني موضوعاً للعب به، أو كويماً من الشاي المحلى بالسكر، وربما يزول غضبي. وربما أشعر بأن هناك من

يلمسني مع أنني أعض على أسناني، وأبقى صاحياً طوال الليل حاملاً هذا العار لمدة شهور طويلة تلك كانت هي طريقي.

أقول ليس ذلك فقط أنا لا أكون رجلاً ضعيف الإرادة، لا أعرف كيف أن أكون أي شيء، لا أعرف أن أكون غير ضعيف الإرادة، ولا أعرف أن أكون رحيماً، أو أميناً، أو أكون بطلاً، أو حتى بعوضة. الآن أقضي حياتي في زاويتي هذه أردد داخل ذاتي ضعف الإرادة، وأردد عليها استشارات لا فائدة لها، ذلك أن الرجل الذكي لا يمكن أن يصبح أي شيء جاداً أو هاماً، ذلك فقط الأبله الذي يصبح أي شيء. نعم إنسان في القرن التاسع عشر ينبغي أخلاقياً كما يجب أن يكون متميزاً، وأن يكون مخلوقاً غير محدد المعالم.

الإنسان المتميز أو المتفوق وصاحب المكانة، أو الإنسان النشط هو في الواقع مخلوق محدد، ذلك هو رأيي لمدة أربعين عاماً، أنا أبلغ الأربعين الآن، وأنت تعرف أن أربعين عاماً تعني عمراً طويلاً.

وتعرف أنها عمر متقدم، لكي نعيش أكثر من الأربعين إنه سلوك سيء، وإنه متوحش وإنه لا أخلاقي.

من ذاك الذي يعيش بعد الأربعين؟

الجواب بإخلاص وأمانة، سوف أقول له إن الذين يعيشون ما بعد الأربعين هم الجُلهاء، والأشخاص الذين لا يساوون شيئاً.

سوف أقول ذلك للناس الكبار في وجوههم، لكل كبار السن الموقرين، لكل هؤلاء الذين يملكون شعراً فضياً.

أقول ذلك للعالم كله، في وجهه. معي الحق أن أقول ذلك لأنني سوف أستمّر في هذه الحياة حتى عمر الستين، إلى السبعين، وإلى الثمانين وسأتوقف، دعني ألتقط أنفاسي...

إنكم أيها السادة تتخيلون بدون شك أنني أريد أن أسليكم إنكم مخطئون

في ذلك أيضاً. إنني بأي وسيلة لست إنساناً مضحكاً كما تتخيلون، ولكنني أصبت بكل هذه الثروة (واعتقد أنكم قد أصابتمكم العدوى بهذه الثروة).

ربما تعتقدون أنكم في موقف مناسب لتسألون من أنا؟ في هذه الحالة سوف تكون إجابتي أنا: زميل جابي الضرائب، كنت في الخدمة العسكرية لكي أجد شيئاً آكله «وأنني كنت فيها لهذا الغرض فقط». وعندما توفي السنة الماضية قريب من بعيد ترك لي ستة آلاف ريال في وصيته، فأنني استقلت مباشرة من الخدمة وأقمت في زاويتي هذه. قد اعتدت العيش في هذه الزاوية من قبل، ولكنني الآن أقمت بها، حجرتي تقع في منطقة خارج المدينة، خادمتي امرأة ريفية عجوز مريضة شديدة القباء، في جميع الأحيان هناك رائحة كريهة تصدر منها. وقد أخبرت أن طقس مدينة (بترسبرج) سيء بالنسبة لي، وسوف يكون مكلف جداً لي أن أعيش بتلك الوسائل البسيطة في هذه المدينة.

أنا أعرف كل ذلك جيداً أكثر من هؤلاء المستشارين المحتملين والقساوسة الحكماء، ولكنني باقٍ في (بترسبرج) لن أذهب بعيداً عنها، أنا سوف لن أذهب بعيداً. وأنا على ثقة تامة في أنه لا فائدة في البقاء فيها أو الذهاب عنها بعيداً، ولكن كيف يستطيع الإنسان النظيف أن يتحدث بكل سرور عن نفسه.

حسناً سوف أتحدث عن نفسي، أريد أن أقول لكم أيها السادة سواء كنتم مهتمين بما أقوله أم لا. لماذا لا أستطيع في أن أصبح حتى بعوضة؟ سوف أقول لكم بوقار أنني مرات كثيرة حاولت أن أكون أو أصبح بعوضة، فلم أفلح. ذلك أنني حاولت مراراً كثيرة بأن أصبح بعوضة، وكيف ولم أكن مساوياً حتى لبعوضة. فأنني أقسم لكم! أيها السادة إن الإفراط في الشعور والشدة فيه هو مرض، إنه المرض الحقيقي؛ فهو مرض حقيقي واقعي، لأن حاجة الإنسان اليومية فيها الكفاية لتستولي على وعي الإنسان العادي. إنها تعادل ما يضاهي ربع ذلك المقدار الذي يقع على كاهل الإنسان المتحضر،

إنسان القرن التاسع عشر التعيس، وخاصة التعيس صاحب الحظ السيء وكتب له أن يسكن مدينة (بترسبرج)⁽¹⁾ أعظم مدينة نظرية وغرضية على سطح المعمورة.

هناك (مدن تقوم على النية والقصد وهناك مدن أخرى لا تقوم على النية والقصد). ربما يكون هناك ما فيه الكفاية من الوعي المباشر الذي يعيش عليه الناس أصحاب النشاط، غير أنني أراهمكم أنكم تعتقدون أو تفكرون أنني أكتب هذا من قبيل الخيال.

وأنني أريد أن أجعلكم تضحكون على حساب الناس الحركيين. والذي هو أكثر من ذلك ومن تأثير العادة السيئة فإنني أجعل سيئي مثل ما يفعل رئيسي. ولكن أيها السادة: كيف يكون في إمكانه أن يغتر أو يمشي خيلاء فوق أوجاعه حتى يتغلب عليها؟.

ومع أنه وبالرغم من ذلك كله، كل واحد يفعل ذلك، الناس يدخلون العظمة إلى أنفسهم رغم كثرة أمراضهم، وربما أنا لا أفعل هذا أكثر من أي واحد، نحن سوف لن نقاش هذا الأمر، إن قناعتي كانت عبثاً، ولكنني قد أيقنت أن الجزء الأعظم من الوعي، وأي نوع من الوعي في الواقع هو مرض، أنني متمسك بذلك، أي إنني ثابت عليه.

دعنا نترك هذا الأمر لبعض الوقت، قل لي:

لماذا يحدث في تلك اللحظة البعيدة عندما كنت في تمام القدرة، بأن أستشعر أو أحس بكل ذوق جميل، وكل ذلك الذي هو خير وجمال مثلما كانوا يقولون في وقت ما. وهذا قد حدث لي ليس فقط لمجرد الإحساس ولكن للقيام أو فعل تلك الأشياء القبيحة.

حسناً وباختصار الأفعال كلها والتي ربما قد ارتكبت وكأنها بقصد،

(1) بترسبرج Petersburg.

حدثت لي في ذلك الوقت البعيد، عندما كنت واعياً، بأن ذلك ينبغي أن يرتكب، وكلما كنت شاعراً أكثر كلما كنت أكثر وعياً بما هو خير، وما هو أكثر خيرية وجمالاً، كلما غرقت أكثر وبعثت في الأرض الرخوة، كلما كنت أكثر استعداداً في أن أغرق فيها بكليتي. النقطة الرئيسية إن هذا كله وكيف ما كان، أي بالكيفية التي كان بها ليس عرضياً فيه، ومع أنه محتوم أن يكون كذلك.

ولكنه يبدو وكأنه في وضع عادي جداً، وأنه لم يكن على الأقل ليس مرضاً أو انحطاطاً. ولذلك وفي آخر الأمر كل الرغبة التي كانت عندي كانت تناضل للتخلص من ذلك المرض والانحطاط. أنا لست مثل الناس الآخرين لأنني طوال حياتي كنت أخفي هذه الواقعة عن نفسي على أساس أنها سر. وكنت أشعر بالعار وربما الآن أشعر بذلك، أنني وصلت إلى نقطة بأن الإحساس عبارة عن نوع من السر غير العادي. وأجد شعوراً غير ظاهر بالغبطة، بالرجوع إلى منزلي وإلى زاويتي في بعض ليالي (بترسبرج) المقلقة⁽¹⁾.

(1) - P.P 53 (U.S.A. 1962) from *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* by Wolter Kaufmann.

«ملاحظات»

1 - الملاحظة الأولى التي نخرج بها من هذا النص :

إن الإنسان فقد قيمته تماماً رغم التعليم العالي ورغم ما وصلت إليه المجتمعات من تقدم، فإن الإنسان لا يزال سجيناً لأوهامه السابقة. فالإنسان يتعلق بالشعوذة مهما بلغ أعلى درجات المدنية أو التعلم، كذلك نستنتج ضعف الإرادة عند هذا الإنسان. وضعف الإرادة هذا جعل الإنسان غير قادر على أن يحقق أي شيء. كذلك يظهر ازدواج الشخصية، فالإنسان مهما كان حقيراً فعند التسلط يستطيع أن يمارس تسلطه كيفما شاء.

ورغم أن دوستوفسكي في هذه النصوص يوضح نفسه ويبين نفسه على أنه مسؤول ضعيف الإرادة، إلا أنه كان وقحاً ويحصل على الغبطة والسرور من ممارسته لهذه الوقاحة.

ورغم ذلك فإنه لا يتقاضى أي رشوة، ولا يقبل أن يأخذ رشوة أو على الأقل كما يوضح لا يأخذ الرشوة مقابل عمل مقدم أو لأي غرض آخر، فكان يمارس التسلط رغم ضعفه هذا وفقدناه لقيمه. وخاصة عندما يدخل إلى مكتبه مقدمو الطلبات والاسترحامات، فكان يظهر امتعاضه منهم ويعض على أسنانه، ويشعر بالغبطة والسرور عندما ينجح في هذه المهمة.

لا لشيء إلا أن مقدمي هذه الطلبات هم في ذاتهم أناس ضعفاء فقدوا الإرادة، لا لشيء إلا لأنهم يطلبون العطف والاسترحام. وعندما كان يمارس

هذا النوع من المتعة هناك من هم أعلى منه يمارسون عليه نفس الأسلوب، فكان يؤججه قرعة صوت السيف الذي كان يحمله رئيسه .

2 - الملاحظة الثانية :

تظهر المقتطفات موقف اللامبالاة فهو مريض ولا يعرف أي شيء عن مرضه هذا، ولا يعرف ما سوف يجلب له الشفاء . ورغم أنه يملك ثمن عيادة الطبيب فهو لا يبالى ولا يهتم بالذهاب إليه، وهو يعرف جيداً أنه بنفسه أكثر من أي شخص آخر أنه يلحق الضرر بنفسه، ورغم ذلك لا يستشير الطبيب . وهذا كله راجع إلى ضعف الإرادة، فإذا كانت كبده ضعيفة فدعها تذهب إلى الأسوأ. وربما يكون البيركمو أظهر هذا الموقف في رواياته، الغريب بوضوح أكثر من دوستوفسكي .

موقف اللامبالاة يتحدث عن اللاوعي وقد اعتبر الوجوديين خاصة سارتر :

«أن الوجود هو وعي الوعي بشيء ما أو بموضوع ما واللاوجود أو العدم : هو وعي الوعي بشيء لم يكن» .

إن قناعتني كانت عبثاً ولكنني قد أيقنت أن الجزء الأعظم من الوعي وأي نوع من الوعي هو في الواقع مرضي .

كذلك يشير إلى هذه الفكرة فيقول : كلما أغرق الإنسان تفكيره في موضوع ما، فإن ذلك التفكير يخرقه في أحواله . كأنما يريد أن يقول إن الخير والجمال والحب وكل مظاهر هذه الأشياء خلافة، تستدرج الإنسان حتى أن يقع فيها . ولكن في واقعها هي أحوال يقع فيها الإنسان .

كذلك يشير النص : إلى فكرة ثقل الحياة على الإنسان وأن هذه الحياة بمثابة الجحيم، وأن هذه المدنية قد كبلت الإنسان وحدت من حريته . فإذا ما عاش الإنسان في مدينة كبيرة، فإن هذه المدينة كل أفعالها غرضية أو قصدية أو تهدف إلى تحقيق شيء ما .

ولم تكن عفوية وإنما تنقل الإنسان في أرجاء تلك المدينة فإنه يحمل
همه معه، والأولى به أن يعيش في زاوية معينة. أو تلك الزاوية المظلمة في
حجراته فهي أولى من هذه الحياة المثقلة داخل المدن. كذلك الحياة لا ينبغي
أن يتعلق بها الإنسان لأنها تشبه فقعات الهواء فهي تبقى لحظة ثم تزول.



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های علمی و فرهنگی

الفصل الثامن
«الوجودية عند سارتر»



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثامن

«الوجودية عند سارتر»

ولد في باريس سنة 1905 م ومن أهم أعماله الفلسفية قصة الجدار، هذه القصة التي تعتبر عملاً تقليدياً للأفكار الوجودية. ومن أهم أعماله بجانب هذه الرواية الوجود والعدم، وسبل الحرية، والغثيان، والمخيلة وكذلك من أهم الأعمال التي سندرسها ما يعرف بالكذب على الذات.

أولاً: الجدار:

في هذه القصة تدور الأحداث حول ثلاث شخصيات مختلفة صبي ورجل اسكتلندي ورجل أسباني هؤلاء الثلاثة يتعرضون لموقف الإعدام، فيتهمون بأنهم يتآمرون ضد نظام الحكم أو ضد الملكية في إسبانيا. ويظهر سارتر في هذه الرواية الفردية، أو أن الإنسان ينبغي أن يهتم بذاته ويخلص نفسه من المسؤوليات والواجبات الوطنية والاجتماعية، ويهتم بوجوده الشخصي أو الفردي. كذلك يظهر في هذه الرواية ما يعرف بالدلالات الطبيعية فإذا عجز الإنسان عن التعبير عما يدور في فكره فإن الجسم كفيل بأن يقوم بهذه المهمة.

كذلك يظهر في هذه الرواية الشعور بالحياة، أو الوعي بأن الإنسان حي، هو الذي يضيف على الإنسان وجوده ككائن حي. فالحياة الحقيقية ليست الأكل والشرب. . الخ.

ولكنها الوعي والإحساس بأن الشخص ليس عرضة للموت. فالإحساس بالموت يقضي على الشعور بالحياة أو الإحساس بها. وعندما

يتعرض الإنسان إلى موقف الإحساس بالموت فإن الذي يدور في فكر الإنسان يتلخص في الآتي:

1 - التفكير في الموت والإعدام وأن فكرة الموت دائماً تتردد في فكر الإنسان ويقول سارتر بهذا الخصوص:

«كنت أحس أنني منهك ومتوتر الأعصاب معاً. لم أكن أود أن أفكر ما سيحدث عند الفجر، أي الموت. إذ لم أفقه شيئاً من ذلك، ولم أكن أصادف سوى كلمات أو فراغ.

لكن ما أن أحاول التفكير بشيء آخر حتى كنت أرى فوهات البنادق مصوبة إليّ. لقد عشت لحظة إعدامي نحو عشرين مرة متتالية: اضطررت أن أنام دقيقة. كانوا يجرونني نحو الحائط «الجدار» فأتخبط. وأطلب منهم المغفرة. واستيقظت مذعوراً انظر إلى البلجيكي (وهو الطبيب) خشيت أن أكون قد صرخت في نومي. لكنه كان يسمح شاربه فلم يلاحظ شيئاً، لو شئت أظن أنه كان بإمكانني أن أنام برهة: كنت مستيقظاً منذ ثمان وأربعين ساعة وقد تملكني الإعياء. لكنه لم يكن بودي أن أفقد ساعتين من ساعات الحياة: سيأتون لإيقاظي عند الفجر، وسأتبعهم مخبولاً من النعاس فأموت بدون أن أطلق زفرة، لم أكن أرغب في ذلك، لا أريد أن أموت كحيوان أريد أن أفهم»⁽¹⁾.

2 - الموقف الثاني الذي يتعرض له الشخص التفكير في الماضي. أي أن الإنسان يعيد تاريخ حياته ويعيد في ذاكرته ما واجهه في الحياة. وما تعرض له من قصص ومواقف قد تكون فيها بعض السرور وقد تكون غير ذلك فيقول بهذا الخصوص:

«ثم إنني كنت أخشى أن أرى الكوايس. نهضت، وتمشيت طويلاً وعرضاً وحتى أبدل أفكاري بدأت أفكر في حياتي السابقة.

(1) جان بول سارتر، الجدار. ترجمة هشام الحسين (بيروت 1973) ص 23 - 24.

وعاودتني زحمة من الذكريات من هنا وهناك، منها الجميلة ومنها الرديئة - أو كنت أسميها هكذا على الأقل. كانت هناك وجوه وقصص. رأيت وجه مصارع صغير قتل على قرني ثور في فالنسيا إبان المهرجان، وكذلك وجه أحد أعمامي، وجه رامون غري. وتذكرت قصصاً عديدة: كيف أني بقيت عاطلاً عن العمل ثلاثة أشهر سنة 1926 م، وكيف كنت أموت من الجوع. وتذكرت ليلة أمضيتها فوق مقعد في غرناطة: ولم أكن قد تناولت الطعام منذ ثلاثة أيام، كنت مسعوراً ولم أرغب في الموت. أضحكني ذلك. فبأية همة كنت أركض وراء السعادة، وراء النساء، وراء الحرية. ولماذا كنت أحاول أن أحرر إسبانيا، كنت معجباً بمارغسال، فالتحقت بالحركة القوضوية، وتكلمت في الاجتماعات العامة: وكنت آخذ كل شيء على محمل الجد وكأنني كنت خالداً⁽¹⁾.

3 - المرحلة الثالثة التي يقع فيها الإنسان الذي يواجه الموت عن وعي هي التفكير في الخلود. وكما يظهر أن سارتر يرى ويعتقد هنا أن الأبدية والخلود الأخروي عبارة عن كذبة مقدسة فيقول:

«وحاولت، للحظة أن أعطي فيها حكماً. وودت أن أقول لنفسي إنها حياة جميلة. ولكنه ليس بالإمكان إعطاء حكم عليها، فقد كانت رسماً. كما أمضيت وقتي باستخلاص المراحل في سبيل الأبدية، ولم أفهم شيئاً. ولم أكن آسف على شيء: كانت هناك عدة أشياء يمكن أن آسف عليها، كقطعم النبيذ الإسباني أو الحمامات التي كنت آخذها في الصيف على خليج صغير قرب قادس. ولكن الموت أفسد كل شيء»⁽²⁾.

كما يظهر النص أن الشخص الذي يتعرض للموت لم يفكر كثيراً في الخلود. وحتى وإن حاول التفكير فلم يفهم عن الخلود شيئاً، ولذلك لم

(1) المرجع السابق ص 24.

(2) المرجع السابق ص 25.

يفقد شيئاً. ولكن ما يمكن أن يأسف عليه الملذات التي كان يمارسها عندما كان حراً طليقاً.

4 - الموقف الرابع الذي يتعرض له الشخص الذي يواجه الموت التفكير في الأصدقاء والشوق إلى رؤيتهم.

بهذا الخصوص يقول سارتر في هذه الرواية :

«وانتظر توم لحظة ثم تطلع إليّ بفضول ألن توصي بشيء لكونشيا، كلا.

كنت أمقت هذه اللياقة الدقيقة، لكنها غلطتي، فقد تحدثت عن كونشيا في الليلة السابقة، وكان عليّ أن أضبط نفسي. كنت معها منذ سنة. وفي العيشة أيضاً، وودت قطع ذراعي بالفأس حتى أراها خمس دقائق. لهذا كلمت عنها، كان ذلك رغماً عني. واليوم لم أعد أرغب رؤيتها ثانية، وليس عندي شيء أقوله لها. لم أكن أود حتى أن أضمها إلى صدري، كنت أمقت جسدي الذي أصبح داكن اللون يتصبب عرقاً. ولم أكن متأكداً إن كنت أمقت جسمها أيضاً. ستبكي كونشيا عندما تعلم خبر موتي، ستبقى شهوراً غير راغبة بالحياة. ولكن، مع ذلك، فأنا الذي أموت. فكرت بعينها الجميلتين العذبتين. عندما كانت تنظر إليّ ينتقل منها شيء إليّ. ولكني فكرت أن الأمر قد انتهى؛ فإذا تطلعت إليّ في الوقت الحاضر فسيظل نظرها في عينيها ولن يصل إليّ. كنت وحيداً»⁽¹⁾.

ربما أصعب هذه المواقف لمواجهة الموت للحظة التي يحدث فيها انسلاخ الأنا عن الجسم ويصبح كل واحد وكأنه ينتمي إلى عالم آخر. وقد قال سارتر معبراً عن هذا الموقف الذي يحدث فيه انسلاخ الأنا أو الوعي الجسم الآتي :

«وفي الحال الذي كنت فيه، لو جاء من يعلن إليّ أن بإمكانني العودة بهدوء إلى بيتي، وأن حياتي سيتم إنقاذها؛ لظللت على برودي: فعدة

(1) المرجع السابق ص 25 - 26.

ساعات أو عدة سنين من الانتظار كلها سواء، عندما يتبدد وهم الخلود. لم أعد أصر على شيء، فقد بثُّ هادئاً. لكن هدوئي كان رهيباً بسبب جسدي، جسدي الذي كنت أنظر بعيني، وأسمع بأذنيه، ولكنه ليس أنا. كان يتصبب منه العرق ويرتجف وحده ولم أعد أتعرف عليه. كنت ملزماً بأن ألمسه أو أنظر إليه لأرى كيف أصبح، كأنه أضحى جسم إنسان آخر. لفترات، كنت لا أزال أشعر به، أحس بالمتزلقات، وبأنواع التدحرج كما لو كنا في طائرة نائمة أو أن أحس خفقان قلبي. لكن هذا لم يكن ليطمئنني فكلما كان يأتي من جسدي كانت له هيئة قدرة معوجة. معظم الوقت كان يسكت ويظل أبكم، ولم أحس بسوى نوع من الجاذبية، والوجود المدنس قبالي. كان يتهاى لي أنني مرتبط بموت بطيء. كنت أتحمس سروالي لحظة وأحس بأنه مبلل؛ ولم أكن أعرف إن كان مبللاً من العرق أو البول، إلا أنني ذهبت لأبول على كومة الفحم احتياطاً⁽¹⁾.

الإنسان عندما يواجه الموت، في مراحله الأخيرة يفقد الوعي بكل شيء. ويشعر أنه ليس هو جسمه، فهو شيء وجسمه شيء آخر. ولعل الشعور بالأبدية وباستمرار الحياة فيما بعد يهدىء من روعة الموقف وفظاعته. وربما تقبل سقراط للحكم بالموت بهدوء وثقة يرجع إلى إيمان سقراط بالحياة الأخروية، وقلق بطل سارتر راجع إلى فقدان الإيمان بتلك الحياة.

هو كذات أو أنا ثابت في موقفه لا يريد أن يفشي شيئاً عن الشخصية التي كان هو بديلاً لها، أو كان رهيناً لها، لكن الجسم هنا يعلن تحديه. وإذا استطاع التحكم في ذاته إرادياً أو في وعيه إرادياً فإن التحكم في الجسم لا يمكن أن يكون إرادياً. فهو يعي أنه هو الذي يتعرض لهذا الموقف وإن كان يخفي خوفه وقلقه إلا أن جسمه كان يظهر ما يخفيه.

5 - الموقف الخامس: التفكير في الخلاص أو الهرب من الموت.

(1) المرجع السابق ص 26 - 27.

ويكون هذا الخلاص عن طريق ما يسمى بالتبشي «توارد الخواطر»
يراجع نفسه ويصر على أنه لم يسلم غري فيقول:

«إنهم كانوا يخطئون كل الخطأ. ففي غرفة الغسيل جلست على طاولة،
لأنني كنت لا أزال أحس بضعفي وبدأت أفكر، ولكن ليس باقتراحهم.
بالطبع كنت أعلم أين كان غري كان مختبئاً في بيت أبناء عمه، على بعد أربع
كيلومترات من المدينة. وكنت أعرف كذلك أنني لن أكتشف عن مكان وجوده
إلا إذا عذبوني (ولم يبدُ أنهم فكروا في ذلك) كل ذلك كان معداً تمام الإعداد
النهائي، فلم يهمني أبداً، بيد أنني وددت لو أدرك أسباب سلوكي. كنت
مصرّاً على أن لا أسلم غري. فلماذا لم أعد أحب غري؟ وصادقتي معه
تلاشت قبل الفجر مع حبي لكونشيا مع رغبتني في الحياة»⁽¹⁾.

كانت تلك هي العبارة التي كانت تدور بوعي هذا السجين.

فهو لا يريد أن يدل على مكان صديقه هذا رغم معرفته الدقيقة بمكان
ذلك الصديق. ولكن إذا كان في وعيه لا يريد أبداً أن يسلم هذا الصديق. فإن
نفس الوعي قد اخترع قصة أخرى أو وضع كذبة كانت السبب في نجاته من
الموت. ولعل موقف الوعي هنا عند هذا الشخص الذي يتعرض للموت على
اتصال مع الشخص المطلوب وهكذا انتحل القصة الآتية. يقول سارتر هنا:

«هل على المرء أن يكون عنيذاً، واعتراني نوع من السعادة غريب،
وجاءوا يستدعوني أمام الضابطين. فخرج فأر من تحت أرجلنا فسلّاني قليلاً.
واتجهت نحو أحد رجال الكتائب وقلت له هل رأيت الفأر لم يجب. فكان
مكفهر الوجه مقتنعاً بجديته، فأما أنا فكنت أرغب في الضحك فقد كنت
أضغط على نفسي لأنني خفت إن بدأت أن أفقد القدرة على التوقف. كان
لرجل الكتيبة شاربان، فقلت له (عليك أن تحلق شاربيك أيها الغبي) كنت
أرى أن إطلاق الشعر ليغزو الوجه أثناء الحياة من الأمور الغريبة. فرفسني
برجله بغير اقتناع فسكّث. فقال الضابط الضخم حسناً هل فكرت: نظرت

(1) المرجع السابق ص 31 - 32.

إليهما بفضول كما لو أنني انظر إلى حشرات من نوع نادر جداً. وقلت لهما: أنا أعرف أين هو فهو مختبئ في المقبرة في قبو صغير أو في كوخ الحفارين»⁽¹⁾.

وكانت النهاية بأن يذهب الجنود إلى المقبرة ويتحقق الكذبة المفتعلة عن صورة من توارد الخواطر فيقول: «هذا الصباح لو تدري ما فعل المغفل، لقد غادر بيت أبناء عمه يوم الثلاثاء لأنهم صدر عنهم كلام. ولم يكن يفتقر لأناس يأوونه ولكنه لم يعد يريد إحساناً من أحد. وقال كنت سأختبئ عند أبياتا ولكنهم بما أنهم ألقوا القبض عليه فسأذهب واختبئ في المقبرة».

«نعم كان بلاهة منه فبالطبع مروا بها هذا الصباح. وكان هذا مقررأ. فوجدوه في كوخ الحفارين فأطلق النار عليهم لكنهم أردوه قتيلاً في المقبرة كل شيء بدأ بالدوران وجدنتي جالسا على الأرض كنت أخجل بقوة إلى حد أن الدموع بانت في عيني».

نلاحظ من هذه القصة «قصة الجدار» الآتي:

أن الإنسان عندما يلاقي المواقف الصعبة مثل الموت أو الإحساس بالنهاية، وأن حياته تكون معرضة للخطر أو أن هناك خطراً محدقاً يترصد به فإن الإنسان يبحث عن وسيلة للخلاص.

وأن هذا الموقف الصعب يعبر عنه كل من الجسم والوعي.

في مثل هذه المواقف الصعبة يحدث الفراق بين الجسم وبين الوعي. ويصبح كل منهما يعبر بطريقته الخاصة. وعندما يحدث هذا الفراق بين الجسم والوعي أو بين الوجود الواقعي والمفارق فإن: المفارق هنا أو الوعي يخلق كياناً فكرياً خاصاً به. يظهر فيه أهمية التمسك بالكلمة وبالوعد وبالشرف بالقيم مخالفاً لما هو في الواقع. نجده هنا يتشبث بعدم الإفشاء بمكان هذا الشخص الذي هو الآن يحتل مكانه، وأن الإعلان عن موقعه أو

(1) المرجع السابق ص 32 - 33.

مكانه سوف يخلصه من الموت. وهو عندما يتمسك بهذا الموقف يعرف أن هذا السلوك غير سوي. من ناحية أخرى نجد أنه في فكره يحاول أن يجد التبرير لتلك الحماقة التي يقوم بها ويبحث فكرياً كيف يتم الخلاص؟.

الجسم نفسه كان يعبر بطريقته الخاصة كان يتصبب منه العرق وتظهر منه جميع الإفرازات القذرة. ولما كان الموت موقفاً قذراً فإن التعبير يكون مماثلاً لذلك الموقف.

نلاحظ أيضاً إمكانية انسلاخ الوعي عن الجسم فبإمكان الوعي أن ينسلخ عن الجسم ويعود إلى وعي ما كان يعيه. فبصبح الوعي في حالة وعي الوعي، أي أنه يعي أنه يعي إن موقفه أو سلوكه هذا غير سوي. ووعي الوعي يعطينا حالة وجوده كما هي، هذه الماهية كذات بمفردها هي التي تواجه المواقف وحدها دون غيرها.

نلاحظ أن هناك تشابهاً بين قصة الجدار والكهف عند أفلاطون أو سجناء عالم الحس، فالكهف هنا هو القبر. ولما كان للكهف فتحة يدخل منها النور فإن القبو له فتحة، ولما كان سجناء الكهف أيديهم وأرجلهم مقيدة أو مغلولة ويواجهون الجدار، فإن أشخاص سارتر مقيدون وراء الأبواب في مواجهة الجدار. فالأبواب موصدة وأمامها الحراس. وإذا كان القيد عند أفلاطون هو الحس، فإن القيد هنا يرجع إلى فقدان الحرية. وإن الإنسان مقيد وغير حر سواء كان هذا القيد سياسياً أو هو قيد يتعلق بالتمسك بالقيم والمبادئ. فإن القيد الداخلي أصعب من القيود الخارجية، ولو استطاع السجين هنا أن يتخلص من قيده الداخلي والموت في سبيل الآخرين فإن تحرره سوف يكون سهلاً. ففقدان الحرية ليس وضع الإنسان خلف الجدار ولكن فقدان الحرية يرجع إلى عامل داخلي في الإنسان. أو يرجع إلى اختيارات الإنسان فاختيار هذا الشخص ليلعب دور البطل المتمسك بهذه القيم هو الذي جعله في هذا الموقف.

كذلك نلاحظ: أن سارتر يحاول أن يظهر أن الإنسان هش أمام

المواقف الصعبة، وللتخلص من تلك المواقف المخرجة يبحث دائماً عن السبل التي تخلصه من ورطته.

وهو لا يظهر في بحثه هذا أنه ينوي التخلص من ذلك الموقف، فهو لا يظهر حقيقته كما هي أو يظهر واقعه بصورته الحقيقية. وهنا يلعب الجسم دوره ليخلص الإنسان من ذلك الموقف الصعب. وعندما يعجز الجسم يقوم الفكر بطريقة لا إرادية بالتخلص من ذلك الموقف مثلما حدث في هذه الرواية.

ثانياً: الكذب عن الذات عند سارتر...

الكذب عن الذات يعني أن الإنسان يعرف الحقيقة داخل نفسه ولكنه لا يتحدث عنها، بل يتحدث عن شيء مخالف لذلك تماماً. والواقع في مشكلة الكذب على الذات يعرف بذاته أنه يكذب وأنه متيقن أنه لا يقول الحقيقة.

أما الأشخاص الآخرون الذين يتحدث إليهم أو يستمعون إليه، يظنون أنه يتحدث عن حقيقة فعلية. أو يتحدث عن ما كان يقصده، أو ما كان ينويه ولذلك يظهرون حكماً عنه أو تكون أحكامهم عنه بما يظهره عن نفسه. الشخص الواقع تحت تأثير الكذب على الذات لا بد أن يكون واعياً بهذا الكذب الممارس على الذات لأنه يشعر أو يعي وجوده الحقيقي وأن الذي يقوله ليس هو الحقيقة.

قد يطرح البعض السؤال الآتي:

ما الفرق بين الشخص الذي يكذب والشخص الواقع في الكذب على الذات؟

الشخص الذي يكذب يحاول أن يتحدث عن وقائع تكون كاذبة، ولم يكن في نيته إخفاء الحقيقة وإظهار شيء آخر.

الشخص الذي يكذب لم يكن لديه قصد من وراء كذبه وهو إخفاء الحقيقة، فهو يكذب لذات الكذب وليس هناك غرض من وراء كذبه هذا الكذب العام لم يكن متعلقاً بالذات نفسها بل يكون مُصِيباً على مواضيع متعددة. الكذب على الذات: ينصب على ذات المتحدث نفسه، وأن غرضه من هذا الكذب إخفاء الحقيقة وإظهار شيء مخالف لذلك.

نماذج الكذب على الذات

رأينا أن الشخص الواقع في الكذب على الذات لا يتحدث عن الواقع أو عن واقعة معينة في ذهنه أو عن واقع معين. وإنما يتحدث عن شيء مخالف لذلك تماماً هذا الوضع الذي يظهر فيه الإنسان موقفه هذا يسمى (المفارق) Transidantal فالمفارق يعني: كل حديث لا يتصل بواقع بل يتحدث عن موقف معين يبدو فيه ذلك الإنسان وقد لا يمت بصلة إلى واقعه، وهذا يسمى المفارق. إذا أردنا أن نخرج عن هذه المشكلة ينبغي أن نتفحص نماذج من الكذب على الذات. ونحاول أن نجد تفسيراً لها. وبهذه الكيفية ربما نستطيع أن نحدد بدقة ظروف إمكانية الوقوع في الكذب على الذات - أو بمعنى آخر نحاول الإجابة على السؤال الآتي: ⁽¹⁾

ما هي طبيعة الإنسان الذي يكون قادراً على الوقوع في الكذب على الذات؟

نأخذ مثال المرأة التي وافقت أن تخرج مع رجل ما لأول مرة. تعرف جيداً النوايا التي يتحدث بها هذا الإنسان إليها، والمديح الذي يقدمه لها. وتعرف أنه من الضروري بعيداً أو قريباً أن تتخذ موقفاً معيناً. ولكنها لا تريد أن تعرف السرعة، أو تفهم السرعة التي تتخذ بها هذا القرار، أو أنها لا تريد أن تكون متسعة. ولذلك تخص نفسها فقط بكل ما هو محترم ومقبول، وتخفي ميولها أو رغباتها إلى هذا الرجل. إنها لا تعرف ذلك السلوك الذي

Existentialism From Dostoevsky to sartre, ed walter kaufmann (new York 1962) p (1) 241.

يتحقق به ذلك الذي يسمى بالقبول الأول أو الاتصال الأول.

بمعنى أنها لا تريد أن ترى إمكانية الاتصال المؤقت بهذا الشخص عن طريق ما يظهره سلوكه، أو بالكيفية التي أظهر بها سلوكه. فإنها تلزم هذا السلوك في وضعها الحالي، فإنها لا ترغب أن تقرأ من وراء تلك العبارة التي يقدمها لها أكثر من معناها المشروح. أي أنها لا تفهم المعنى الخفي غير الظاهر لتلك العبارات التي يقدمها لها، أو يقدمها أي إنسان في هذا الموقف، إذا قال مثلاً: إنني وجدتك جذابة جداً، فإنها سوف تخلص هذه الكلمات من أي أساس يفهم عنه أي ناحية جنسية، فهي تتعلق بالحديث وبالسلوك المتحدث، إن المعاني المباشرة التي تتخيلها باعتبارها كيانات موضوعية أو باعتبارها صفات موضوعية، إن الشخص الذي يتحدث إليها يظهر نفسه أنه مخلص، محترم، مثل المنضدة التي تقع أمامنا، أو مثل الجدار الملون بالأزرق والرمادي⁽¹⁾.

إن الصفات التي تعلق بهذا الشخص الذي تستمتع إليه بهذه الطريقة أو الكيفية تعلقت بثبات مثل الأشياء الأخرى وهي لا شيء غير إظهار صفات ثابتة. وهي في هذا الموقف إنها لا تعرف تماماً ماذا تريد، ولكنها متيقنة بحق عن الغريزة التي تدفع بها. ولكن الرغبة أو الغريزة عندما تكون عارية وفضة سوف تسبب لها الإذلال وسوف ترعبها.

سوف لا تجد ضرراً هناك في الاحترام الذي هو مجرد احترام. ولكي ترضي نفسها لا بد أن يكون هناك إحساس وهذا الإحساس لا بد أن يوجه عالياً إلى شخصيتها، أن يكون موجهاً إلى الحرية الكاملة أو إلى حريتها المطلقة، والذي هو اعتراف بحريتها هذه. وفي نفس الوقت هذا الشعور أو الإحساس ينبغي أن يكون مرغوباً، وينبغي أن يوجه إلى جسمها باعتبارها موضوعاً في هذا الظرف. سوف ترفض أن تفهم الغرض الذي تهدف إليه هذه الرغبة، سوف لن تعطيه حتى اسمها. سوف تتعرف إليه على أنه مجرد شخص يظهر إعجابه بالتقدير والاحترام. وهذا كله يمتص في أشكال ونماذج

مقتناه في ذلك الذي يظهره هذا الشعور، إلى حد أنه يحتاج إلى توضيح أو تسجيم أكبر وأكثر على أنه نوع من الدفء العاطفي، وأنه نوع من الكثافة الروحية⁽¹⁾.

ولكن لنفترض أنه التقط يدها في هذا الفعل لزميلها أو رفيقها مغامرة لتغيير الموقف، ودعوة لاتخاذ قرار سريع. ترك يدها فإنه موافقة داخلية تجعلها تشغل نفسها باحتمالات المستقبل. وسحب يدها قد يكون تحطيم أو أنه عمل غير متجانس غير ثابت، لا يعطي لتلك اللحظة روعتها. فيكون الغرض إذاً هو تأجيل لحظة اتخاذ القرار كلما أمكن ذلك. عله يعرف ماذا سيحدث بعد ذلك، أو تعرف هي ماذا سيحدث بعد ذلك. فإن الفتاة الصغيرة بتركها يدها هناك سوف لا تلاحظ أنها قد تركت يدها. سوف لا تلاحظ هذا الأمر لأنه قد وقع بالصدفة، وفي اللحظة التي كانت فيها مجرد عقل، بمعنى أنها خرجت إلى حالة المفارق أو حالة العقل. وهي في نفس الوقت تجرجر رفيقها هذا إلى الآفاق البعيدة للنظر العاطفي، فتحدث عن الحياة وعن نفسها، تظهر نفسها في واقعها الداخلي شخصاً متفهماً⁽²⁾. في هذه اللحظة يكون الفراق بين الجسم والنفس قد اكتمل، فاليدان باقية بين هذين اليدين الدافنتين لهذا الزميل، لا توافق على شيء ولا تقاوم شيئاً.

سوف نقول عن هذه المرأة أنها واقعة في الكذب على الذات. ويمكننا أن نلاحظ مباشرة أنها استعملت طرقاً مختلفة، لتبقى نفسها في هذه الحالة من الكذب على الذات. فهي قد جردت أفعال زميلها من أي سلاح، وأرجعتها فقط إلى ما كانت عليه. بمعنى آخر أرجعته في حالة الوجود في حد ذاته، أي أنها أخرجه من الوجود في ذاته كواقعة معينة، إلى الوجود في حد ذاته، كمفارق وليس كواقع. ولكنها سمحت لنفسها التمتع برغبته إلى الحد الذي سوف تتعرف فيه، على أنه ليس هو الوجود في ذاته، بل هو الوجود في حالة المفارق.

Ibid p. 251.

(1)

Ibid p.p 251 - 252.

(2)

أخيراً، بينما تشعر بعمق في حضور جسمها، إلى الحد الذي أو إلى الدرجة التي كونها تشعر بالانزعاج، ربما قد فهمت نفسها على أساس أنها لا وجود. أو ليست شيئاً موجوداً، أو أنها لم تكن هي جسمها، وأنها بقيت تركز عليه وكأنه أتى إليها من أعلى. على أساس أنه موضوع سلبى والذي يمكن أن تحدث فيه أحداث، ولكنه ليس في إمكانه أن يعلن عنها أو يخفيها، لأن كل احتمالاته إمكانيات توجد خارجاً عنه.

ما هي الوحدة التي يمكن أن نجدها في هذه الحالات المختلفة للكذب على الذات؟⁽¹⁾

فهو موقف معين في تشكيل المفاهيم المتناقضة، والتي توحد نفسها باعتبار أنها فكرة ونفي لتلك الفكرة. فالمفهوم الأساسي الذي يحدد هذه الخاصية المزدوجة للوجود الإنساني، والذي هو في حالة واقع ومفارق. هاتان الحالتان للحقيقة الإنسانية هما كما ينبغي أن يكونا قادرين على تحقيق ترابط صادق. ولكن الواقع في الكذب على الذات لا يرغب في أن يوفق بينهما أو يوحد بينهما في تركيب ما.

الواقع في الكذب على الذات يسعى لتحقيق ذاتيهما وهما (الوجود في ذاته والوجود من أجل ذاته)، بينما يُبقى على الاختلاف بينهما. بمعنى أن الخداع الذاتي يريد أن يثبت ذاتية الواقع والمفارق، بينما يبقى على الاختلاف بينهما. فهو يثبت الواقعة باعتبارها وجوداً مفارقاً والمفارق باعتباره وجوداً واقعياً. وفي هذه الكيفية أو اللحظة التي يفهم فيها الشخص أحدهما «الواقع أو المفارق» يستطيع أن يجد نفسه فجأة مواجهاً للآخر. فإذا انجزَّ إلى المفارق فإنه سوف يجد نفسه في مواجهة الواقع، وإذا انجزَّ إلى الواقع سوف يجد نفسه في مواجهة المفارق. في إمكاننا أن نجد نماذج لهذه التركيبية من الوجود الذي يتأرجح بين الواقع والمفارق. فهناك تركيبات لغوية تشعر من تأثيرها أنها باعثة لروح الخداع الذاتي⁽²⁾.

Ibid p 252.

(1)

Ibid p 252.

(2)

خذ على سبيل المثال :

العمل المقدم من جيكوس كاردون تحت عنوان (الحب أكثر من الحب)⁽¹⁾.

نرى هنا كيف أقيمت الوحدة بين الحب الحالي وواقعيته المتمثلة في تلامس اليدين، الإحساس، الفردية، فعالية بروتس في الغيرة ومعركة أدكر في سبيل الجنسيتين... الخ.

هذا مثال للحب كواقع خالي من المفارق، وفي الحب كمفارق عند مورياك⁽²⁾ في عمله بعنوان (نهر من النار).

هذا العمل يمثل الحب باعتباره الشوق إلى اللامتناهي وهو يمثل الهروب إلى المفارق، كذلك نجد الحب الذي يمثل المفارق عند أفلاطون أو ما يسمى Eros. وذلك عندما يتحدث أفلاطون عن الحب الخاص، وهو البحث عن الشباب ذوي المظهر الحسن، والطلعة البهية، والعقل الثاقب لتعليمهم محبة الحكمة، وهذا ما يسمى بالحب الخاص.

نلاحظ أيضاً ما يسمى بالحب العام، وفيه يبحث الشاب عن المرأة الجميلة، والغاية من وراء ذلك الحفاظ على النوع.

نجد كذلك لورنس⁽³⁾ عندما يتحدث عن الحدس بالعالم العميق هذه النماذج الثلاثة :

نهر من نار، والحب الخاص، والحدس العميق للعالم في هذه الأعمال الثلاثة، تغادر الواقع لنجد أنفسنا فجأة فيما وراء الحاضر، فيما وراء

(1) جيكوس كاردون Jacques chardonne (1884 -) كاتب قصص يحلل الحياة تحليلاً دقيقاً، وله نظرة ثاقبة للحياة، عالِم الروابط الرومانتيكية.

(2) Mauriac Francois (1885 - 1970) مورياك فرنسوا روائي فرنسي منح جائزة نوبل في الأدب لعام (1952).

(3) Lawrene David Herbert (1885 - 1930) لورنس دايفيد هربرت، روائي انجليزي تغلب السمة الإباحية على آثاره.

المظهر الواقعي للإنسان، أي فيما وراء الواقع النفسي، وفي أعماق الميتافيزيقا. من ناحية أخرى نجد عنوان رواية لسارمينت⁽¹⁾ «أنا عظيم جداً بالنسبة لنفسي» نجده هو الآخر في هذا العمل يظهر شخصيات هذه الرواية في حالة الكذب على الذات. فتقذف بنا هذه الشخصيات أو هذا العمل في مفارق كامل، لكي نجد أنفسنا فجأة مع النهايات الضيقة لمناهتنا الواقعية. من ناحية أخرى سوف نكتشف هذه التركيبة مرة ثانية لعبارة مشهورة تقول: «لقد أصبح كما هو كان أو أصبح كما كان» أو بعبارة أخرى «إن الخلود أخيراً يغير كل إنسان ويعيده إلى ذاته».

سوف يفهم من هذه التعبيرات المختلفة، أنها لا تمتلك إلا مظهراً للخداع الذاتي أو الكذب على الذات، إذا فهمت بهذه الصورة المتعارضة المتضادة. والتي تصطدم بالعقل وتجعله غير ثابت في حكمه، بسبب الإرباك الذي وقع فيه هذا العقل.

لكن هذه هي المظهرية التي ينبغي أن يعني بها هنا، وفي الوقت ذاته هذه التركيبات أو التركيبة من الكلمات والألفاظ، لا تشكل شيئاً جديداً، عدا كونها أفكاراً صلبة مرصوفة بطريقة معينة. وربما على العكس من ذلك فقد شكلت بهذه الكيفية، لتبقى باستمرار غير مكتملة، ولكي يكون في إمكان الإنسان في أي وقت أن ينسحب من الطبيعي الحاضر إلى المفارق والعكس صحيح.

في إمكاننا أن نرى الاستعمالات التي يستخدمها الواقع في الخداع الذاتي أو الكذب على الذات، لمثل هذه الأحكام التي تهدف جميعاً لتقرير شيء، وقد يتمثل ذلك الشيء في قولنا:

أنا لم أكن ما هو أنا، ومن هنا إذا لم أكن أنا فإنني على سبيل المثال سوف أتعرض لانتقادات الآخرين.

وهذا يدعو لمساءلة الذات لمعرفة الحقيقة التي هي بهذه الذات. لعل فكرة المفارق تقدم حلاً لهذا الإشكال فعبارة: «أنا لم أكن ما هو أنا». تعني

Sarment, Ibid p. 253.

(1)

الخروج من الواقع إلى المفارق، وتبدو هذه الفكرة واضحة عندما عبرت إحدى بطلات الروايات إلى بطل روايتها بقولها: «لثبتت أنني على حق ينبغي أن تعترف أنني قد أكون على خطأ».

إن غموض الخداع الذاتي يرجع بالضرورة إلى الواقعة التي أثبتتها هنا، هي أنا هو المفارق، وذلك في حالة الوجود كشيء. علماً أنني أنا لست هو، لأنني أنا هو أنا، وأنا لست هو، فأنا منفصل عن ذلك الوجود المفارق، ولست هو ذلك الوجود المفارق.

فأنا منفصل عنه كما ينفصل الموضوع عن المحمول، أو كما ينفصل المحمول عن الموضوع. انفصل عنه بواسطة اللاشيء «العدم» هذا اللاشيء يفصلني عنه. أنا لا أستطيع أن أكون هو ولكني أنا لعب دور كوني أنا هو. ولكن كيف نختبر مصداقية ذلك الشخص، لنحكم على أن محتوى فكره في ذلك الوقت هو حقيقة وليس مظهراً، أو أن ذلك الشخص صادق في كلامه.

ربما يطرح البعض فكرة النية أو الإخلاص كمعيار لمصداقية ذلك الشخص، لكن قبل أن نختبر فكرة المصداقية هنا، لا بد أن نذكر أموراً أخرى تتعلق بالوجود من أجل الآخرين. ومن هنا تكون المقابلة بين الوجود في ذاته والوجود من أجل ذاته، بالوجود من أجل الآخرين، تقابل أيضاً بين مفاهيم ثلاثة هي الوجود في ذاته والوجود من أجل ذاته، والوجود من أجل الآخرين أو بمعنى آخر:

الوجود من أجل الذات يجرنا للحديث عن تلك المظهرية لذلك الوجود من أجل الذات والمتمثلة في الوجود من أجل الآخرين.

إن مفهوم المفارق والوجود الواقعي هما أحد السبل الرئيسية التي توضح ازدواجية الإنسان. وتظهره وكأنه يحلق في الفضاء ثم يهبط فجأة إلى واقعه الحقيقي. ويمكننا أيضاً أن نستعمل ثنائية أخرى، أو يمكن أن نستعمل ثنائية أخرى تشتق من الواقع الإنساني. والتي سوف تظهر لنا أو نعبر عنها بصورة أخرى غير دقيقة عن هذه الثنائية فنقول:

إن الوجود من أجل ذاته يتعدى أو يتحول إلى ما يسمى بالوجود من أجل الآخرين. ففي أي نشاط يقوم به الفرد يكون في الإمكان التقريب بين أمرين، بين ما يخص الأنا وما يخص الآخرين. هذا النشاط لا يُظهر البناء الذاتي لذلك الشخص، الذي لم يعد سوى صورة أو مظهر أمام الآخرين. إن هذا النشاط لا يظهر في ذاته البناء الحقيقي، لأن كلاً من الوجود من أجل الذات ومن أجل الآخرين، يمثل ما نسميه مفارقاً. وهذا المفارق وهو المظهر لا يكون فيه اختلاف، إذا قمنا بالمقارنة بين هاتين الحالتين من الوجود، وهما الوجود من أجل الذات، أو الوجود من أجل ذاته، والوجود من أجل الآخرين. ولكن في الحقيقة إن الوجود بهذه الصفة، وهو الوجود من أجل الذات، والوجود من أجل الآخرين، يبدو متفاوتاً مع الوجود في ذاته، أو مع الوجود الحقيقي الواقعي للذات.

فإن ذاتي أنا هي الحقيقة لهذه الذات، بينما الآخرون لا يملكون إلا صورة مشوهة لي. فأننا أعرف حقيقة ذاتي بينما الآخرون لا يعرفون إلا مظهرية لهذه الذات، أو صورة مشوهة عني. وهكذا يكون حكمهم عني ليس كحقيقة، وإنما مظهر لتلك الحقيقة. أو كما بديت لهم أو كما عبرت عنه، أنا في تلك المظهرية. وإذا سيحكمون عني بحكمهم الخاص، ويكون الآخرون هم الجحيم.

الصورة المشار إليها للوجود والتي أمتلكها لوجودي، وهو وجودي من أجل الآخرين، ومن أجل ذاتي، تسمح بتركيبات مستمرة غير كاملة. وتمثل مباراة من الهروب من أجل ذاتي إلى أجل الآخرين، ومن أجل الآخرين إلى الوجود من أجل الذات.

لقد رأينا سيدتنا الجميلة، التي قد مر ذكرها، قد وقفت في منتصف الطريق، دون أن تتخذ قراراً، إلى الحد الذي بقيت فيه موضوعاً سلبيّاً. ولكي تريح نفسها من وظائف وجودها في العالم، قد تخلت عن عالمها الواقعي، لتعرض نفسها في عالم يقع وراء عالمها الأول، يحمل احتمالات خاصة.

هناك أمثلة أخرى مثل أنا كما هو أنا، أو أنا عدت كما كنت عليه. هذه الأمثلة قد تحدث للإنسان الذي يكون في مواجهة ذنب ما، فيجرد نفسه من الماضي، بتأكيده على حريته وعلى سلبيته المستمرة. ولكن المهم أن يكون لهذه المفاهيم غير المتكاملة معيارية معينة، من حيث الصدق. ولكي يكون في إمكاننا أن نجد تلك المعيارية التي تكون قادرة لإظهار تلك الحالة، من حالات الشعور، التي يتأرجح فيها الإنسان بين المظهرية والواقع.

المظهرية أو المظهر المتمثل في الوجود من أجل الذات، والوجود من أجل الآخرين، والواقع متمثل في الوجود في ذاته، أو في الوجود الفردي كحقيقة.

هناك مثال آخر يظهر فيه بصورة واضحة ما يسمى بالكذب على الذات، وهو الساقى في المقهى، دعنا نرى سابقاً في المقهى، ونلاحظ حركته وتصرفاته، فنرى حركات رجله سريعة إلى الأمام قصيرة ومتساوية، ومتأنية في بعض الشيء. يتقدم نحو الزبون بخطوات، قصيرة وغير سريعة، ينحني إلى الأمام.

صورته ونظراته تعبر عن استعداده لتقبل الأوامر، ثم في النهاية يتراجع في مشيته بخطى ثابتة، يحمل صفة بين يديه. هذا السلوك يظهره لنا على أنه لعبة، أو أنه اتخذ من ذاته لعبة. يستعمل نفسه في تقييد حركاته، وكأن رجله قد قيدت بآلية تلك اللعبة، فتكون إحداهما تنظم حركة الأخرى، وحتى صوته يعتبر آلياً. ولتساءل ما هو الدور الذي يلعبه الساقى؟ إنه يلعب دور ساقى في مقهى. وقد يكون الظرف أو المجتمع أو الموقف هو الذي يطلب من هذا الفرد أن يلعب هذا الدور. وكأن بائع الخضار أيضاً في السوق، الموقف أو نفسية الشاري تدفع به أن يلعب دور بائع الخضار. وكذلك الجندي مطلوب منه أن يلعب دور الجندي. إذاً المجتمع بأسره هو الذي يضع الأفراد في ذلك الإطار المحدود.

إذا نظرنا إلى الساقى، فإننا نرى أنه يحاكي الموقف الذي ينبغي أن

يكون فيه هذا الساقى . لا بد أن هذا الساقى يسأل نفسه كثيراً، هل هو الساقى الحقيقي أم أنه يلعب دور الساقى؟ إذا لا بد أن يصدر أحكاماً على واقعه هذا، ولا بد أن يفهم جيداً أن عليه واجباً معيناً يقوم به . فهو ينهض في الصباح الباكر ويقوم بتنظيف المحل وتجهيز القهوة . . الخ .

ولا بد أن يفهم أن له حقوقاً معينة . حق الانتماء إلى المؤتمر المهني، أو النقابة المهنية، وله الحق في الإكرامية . ولكن كل هذه الأحكام تشير إلى المفارق، فهي مجرد إمكانيات وليست واقعاً حقيقياً له . ومن هنا يصدر أحكامه فيكون هذا هو الشخص الذي ينبغي أن أكونه، إن أردت أن أكون ساقياً في مقهى، والذي ليس هو أنا . أنا لست هذا هو أنا، لأنه لا يوجد هناك مقياس مشترك بين وجودي الواقعي وبين وجود الساقى . فالفعل هنا مجرد تمثيل ومحاكاة، هذه المحاكاة هي موضوعه لي وللآخرين .

والمطلوب منا جميعاً القيام بهذا الدور، إذا أردت أن أكون أنا هو أنا، إذا أردت أن أكون ساقياً . حتى وإن طُلب مني القيام بهذا الدور، فأنا على يقين على أنني أنا لست هو أنا . فأنا منفصل عن هذا الساقى كما منفصل المحمول عن الموضوع، منفصل عنه بواسطة اللاشيء . وهذا اللاشيء يفصلني عنه، فأنا لا أستطيع أن أكون هو، ولكني أقوم بتمثيل دور كوني أنا هو .

«الحرية عند سارتر»

إذا ترك الإنسان نفسه لكي تمتص في وظائف الحياة، فإن هذا الإنسان يفقد النظر فيما يخصه. إن قصة (الغثيان)⁽¹⁾ تعتبر هجوماً قاسياً لفكرة الواجب عند الطبقة المتوسطة.

وكما وضحنا من قبل أن سارتر يرى أن الناس الذين يأخذون الأمور بجدية، فإنهم يلصقون أنفسهم بهذه الرتبة الفظيعة، فإنه ينتقد هذا الموقف ويسميه موت الروح.

إذن هذا الهجوم على الأخلاق البرجوازية ليس جديداً، ولكن سارتر يعرض فكره هذا، معارضة للأخلاق البرجوازية من خلال التقاليد الفرنسية، تلك التقاليد التي تظهر خشونة الحياة. وقد نجد هناك تقارباً بين سارتر وغيره من الفلاسفة الإلرنديين في بريطانيا، فهم أيضاً يهاجمون الأفكار البرجوازية⁽²⁾.

ونرى سارتر يظهر العالم على أنه كتلة صلبة من الوقائع، وأن هذا العالم يشكل ثقلًا كبيراً على الوجود الإنساني. وأن ثقل العالم وصلابته تجعل من المستحيل على الإنسان، أو الكائن الإنساني، أن يتحرك داخل هذا العالم، أو حتى يتنفس. ولكن الإنسان بشجاعته يواجه احتمالات هذا العالم.

ويقترح سارتر مهما كان هذا العالم إلا أنه ربما هناك شخص آخر

(1) جان بول سارتر، الغثيان ترجمة د. سهيل إدريس (دار الآداب بيروت 1964).

(2) John passmore, A hundred years of philosophy (London 1966) p. 492.

يقول: إنني لا أحتاج إلى مكان فيترك هذا المكان لغيره يقول سارتر:

«سوف أرى في نفس الوقت أن هناك مكاناً لي في هذا العالم، لأنه بالتأكيد هناك شخص آخر، ربما يقول إنني لست في حاجة إلى مكان»⁽¹⁾.

ويقول أيضاً:

«أنا حر، وهذا يعني أنني مجرد قدرة على الحركة في هذا الوجود، الذي كانت طبيعته لا تشكل شيئاً محدوداً»⁽²⁾. إن فكرة الحرية المجردة تعتبر هي الأساس لكثير من الملامح الغريبة، والتي نجدها في فلسفته. إن بطل الغثيان هو بطل تاريخي، وفي مسار مستمر نحو الحج الروحي، لا يعترف باحتمالات هذا العالم فقط بل ما يدهش هذا البطل، أن هذا العالم غير متصل بالماضي، ويظهره وكأنه قد أدهش بالماضي. وأن الحاضر ليس متصلاً بالماضي، وإن كل حدث تاريخي عندما ينتهي دوره، يأخذ مكانه في صندوق الأحداث التاريخية، ويصبح حدثاً شريفاً.

والآن أعرف أن الأحداث التاريخية تظهر، أو تعرف بمظهريتها فقط، وأن وراء ذلك المظهر لا يوجد أي شيء. فكل شيء يعتبر في حالة الموت، فالماضي يعتبر في حالة الموت، هذا هو موقف سارتر، ونلخصه في العبارات الآتية:

إن كل شيء ينتهي بدوره الذي رسم له، وعندما ينتهي هذا الدور، فإنه لا يبقى هناك أي شيء، باعتباره عملاً ممتداً وراء ذلك الدور. فالأحداث التاريخية تأخذ دورها ثم تنتهي ويقول سارتر: في تلخيص هذه الفكرة:

«إنه من الخطأ أننا قد صنعنا من قبل الماضي، أو يمكن أن نصنع من قبل الماضي. وكل واحد من أفعالنا يكون حراً، بمعنى أنه جملة أو كلية منفصل عن ذلك الذي حدث مسبقاً. وأنه سوف يكون منفصلاً عنه أي عن

Ibid p. 492.

(1)

Ibid P. 492.

(2)

قد تكون هذه الفكرة رداً مباشراً على فكرة هيجل، التي تقول بالتتابع الجزافي للمراحل التاريخية. ورداً صريحاً على الحتمية التاريخية التي ينادى بها ماركس. والتي تقول أن المراحل التاريخية، لا بد أن تكون مترابطة مع بعضها بصفة حتمية، ما يقوله سارتر هنا:

إن طبيعتنا تشكل في اختيارنا للمستقبل، وليس في البناء الذي كان قد شكّل في الماضي. وأن الذي يشكل وجودنا عامة هو الآن، وهو بهذه الكيفية فقط، أو في حدود هذه الوقائع، يظن سارتر أنه في الإمكان أن يكون الإنسان حراً.

إن للرأي التقليدي أن الإرادة الحرة تعرض نفسها في ظرف معين، وأنها تنطلق من الحرية الطبيعية، والتي عادة ما تحدد وجودها مسبقاً. ولكن! بالنسبة لسارتر أن الإنسان سوف يكون حراً، إذا كانت طبيعته هي مجرد استعداد. فالشخص الذي يأخذ الأمور بجدية كما ورد في روايته (دروب الحرية) لكي يكون الإنسان حراً فإن الإنسان يختار ذاته. فالوجود هو اختيار الإنسان لذاته، لا شيء يأتي للإنسان من الخارج، أو يأتي إليه من داخل نفسه. ذلك الذي يستلمه أو يقبله الإنسان، فإنه يكون مقيداً لحيته.

وهكذا تكون الحرية ليست هي الوجود بصفة عامة، أو ليست الوجود كما هو موجود، ولكنها تعني الوجود الإنساني. وهذا يعني أن الإنسان يوجد على أساس أنه لا شيء، لأن الإنسان إذا كان أي شيء، وبذلك الكيفية التي ذكرت فهو لم يعد حراً⁽²⁾.

نعود لنشرح هذه الفكرة فنقول:

وهي أن الإنسان يكون حراً، إذا كان مجرد استعداد. فهذه تعني أن الإنسان عبارة عن مجرد قدرة على اختيار الأمور.

Ibid p. 493.

(1)

Ibid p. 493.

(2)

أو أن الإنسان قادر، ولديه الاستعداد، على اختيار أو فعل أمر ما، وسيظل الإنسان حراً إذا كان بالكيفية التي ذكرت، وفي تلك الحدود. ولكن إذا تحول الإنسان إلى شيء ما من أشياء هذا الكون الصلبة، فإن الإنسان هنا لم يكن حراً. فالحرية والوجود العيني أو الواقع، أو الوجود في حالة الواقع وليس المفارق مضاداً لفكرة الحرية.

وعليه فإن الإنسان سوف يكون حراً إذا لم يكن شيئاً ما. فالحرية في الاختيار اللامتناهي، وليس التحقق الفعلي لما قد اختاره الإنسان. وسيكون الإنسان غير حر أيضاً، إذا أُملي أو فرض عليه أي شيء من الخارج، أو من الداخل قبله وأذعن له.

كذلك حرية الإنسان مرتبطة بوجوده، والكائن الحر هو ذلك الكائن أو الموجود الذي يقطع صلته بالماضي، بحيث تكون أفعاله منفصلة عن الماضي. وفي هذه الحالة تكون تلك الأفعال تتصف بالحرية. فأفعال الإنسان إذا ارتبطت بماضيها، فإنها سوف ترتبط بشيئة ذلك الماضي، ولم يعد لها أي إمكانية للتحرر.

بمعنى آخر أي شيء يحدد الإنسان، أو يربط الإنسان بوقائع معينة متصلة، وأن تكون تلك الوقائع متصلة بالماضي، فإن الإنسان هنا لم يعد حراً. لأن تلك الوقائع هي قيد لحرية الإنسان. ويكون الإنسان حراً إذا كان مجرد استعداد لاختيار الفعل الحر، وستوقف تلك الحرية بمجرد الشروع في اختيار ما.

العالم عند سارتر يبدو في صورته على أنه شيء ما، مكون من ناحية من الوقائع الصلبة، ومن ناحية أخرى من الحرية المطلقة.

فالحرية المطلقة توجد خارج تلك الوقائع الصلبة. وقد وصف سارتر في صور متعددة، هؤلاء الأشخاص الذين يأخذون الأمور بجدية، هؤلاء الناس عندما يأخذون الأمور بجدية، وعندما يشعرون بثقل تلك الأمور، فإنهم يطلبون اللجوء إلى عالم يكون من صنعهم يعتقدون فيه أنه أكثر ثباتاً.

سواء كان ذلك العالم يتعلق بعالم العلوم أو الدين . ولكنهم عندما لم يحققوا الثبات الحقيقي، أو عندما لا يتحقق لهم الثبات الحقيقي، يشعرون بالميوغة أو الرخاوة. فإن تلك العوالم التي تمسكوا بها، أو اتخذوها ملاذاً وهروباً، فإنها لم تكن تتصف بالصلابة أو الثبات. ولقد وصف سارتر الشخص المايح أو الرخوي في فصل في كتابه (الوجود والعدم) بتوسع، حيث وصفه على أساس أنه نموذج من الشر. ويمكن أن يقارن سارتر بهذا الخصوص بفيدجنشتاين، فإذا كان فيدجنشتاين يعمل في أن يحدد معالم الطريق للذبابة، لكي تخرج من عنق الزجاجة، فإن سارتر يحاول أن يخلص الذبابة من ورق الذباب. فاللزوجة ليست خاصة بالأشياء المادية وحدها، ولكنها توجد حتى في الكائنات الإنسانية. في ذلك النوع من السلام، وفي تقابل الأيدي، وفي تلك الابتسامة العريضة، التي قد يظهرها بعض الأشخاص، فنظن أنهم أصدقاء حقيقيون. ولكن في الواقع فإننا سوف نقع في هذه المصيدة، التي ترسم لنا، ولا نستطيع أن نخلص أنفسنا مما قد أوقعنا فيه هؤلاء⁽¹⁾.

الحرية المطلقة عند سارتر

إن الحرية المطلقة عند سارتر تبقى مجرد استعداد. وستكون هناك عوائق لهذه الحرية، فاختيارنا عند التنفيذ ستكون بمثابة العوائق لتلك الحرية. إن قمة أفريست كموضوع خارجي لا تعوق حريتنا إلا عندما نحاول الصعود إليها، ولكن سنظل أحراراً ما دمنا نفكر في الصعود إليها. ولكن بمجرد البدء في تنفيذ الصعود سيكون الصعود هنا بمثابة العوائق. وعليه فإن لا شيء في حد ذاته، وبالنسبة لوجوده ذلك، يعتبر عائقاً لحريتنا. ونحن دائماً أحرار لتغلب على هذه الحرية المطلقة، وذلك بإعادة تحجيم تلك الحرية. إن العوائق والأحاسيس الفكرية، سوف لن تكون عائقاً، في تحقيق تلك الحرية المطلقة.

وفي الوقت ذاته وبصفة خاصة، فإن العوائق التي تنشأ من وجود الآخرين، أو من الطبيعة التي تفرض علينا من الخارج، ربما تقودنا إلى الخداع الذاتي أو الحظ السيئ⁽¹⁾.

إن التأمل لفكرة الحرية عند سارتر، أو التأمل الإرادي لسارتر يدفع بنا إلى مفهوم ميتافيزيقي عن الحرية فالحرية المطلقة هي مفهوم ميتافيزيقي، أو إسمي، وستظل الحرية مطلقة ما دامت بهذه الكيفية. وستفقد الحرية المطلقة قيمتها عند تحجيمها، أو تقليصها، أو وضعها في أطر معينة محددة.

Ibid p. 498.

(1)

الفصل التاسع

أضواء على الفلسفة التحليلية



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های ایران

الفصل التاسع

أضواء على الفلسفة التحليلية

دور المنطق التحليلي والمنطق الإيجابي

اتجه فلاسفة الإنجليز في العصر الحاضر بالبحث الفلسفي إلى اتجاه لم يكن مألوفاً لدى فلاسفة العصر الحديث .

هذا الاتجاه يتجلى في تلك المحاولات التي كان يقوم بها كل من :

(رسل وفيدجنشتاين ورايل وج. أ. مور)، وكان هؤلاء الفلاسفة هم واضعي الطريقة، أو الكشف، عن طريقة للتفكير الفلسفي . حيث أنه قد بدا لهؤلاء الفلاسفة أن التفكير الفلسفي بمفاهيمه التي ذكرناها أصبح لا معنى له وخاصة للأسباب الآتية :

1 - سيطرة الميتافيزيقا .

2 - تراكم المشكلات الفلسفية المتعددة والتي تحتاج إلى حلول على حدّ تعبيرهم .

3 - قصور الفلسفة عن اكتشاف أشياء جديدة تخص الطبيعة .

4 - ابتعاد الفلاسفة عن فكرة التحليل وانغماسهم في مفاهيم الوجود المتعددة، سوى عند هيجل أو عند أتباعه من الهيجليين .

ما هي الفلسفة المعاصرة التي نعني بها هنا في بريطانيا؟ .

الفلسفة الانجليزية المعاصرة التي نعني بها الآن تتمثل بوضوح في مدرستين كبيرتين توجدان في بريطانيا وهي :

مدرسة جامعة كامبرج وأهم ممثليها هما فيدجنشتاين وج. إ. مور .

أما الثانية تتمثل في جامعة مدرسة أكسفورد وأهم مفكريها هم رايل ووايزمان وأوستن⁽¹⁾ (Austain, Waisman, Ryle).

كذلك في نفس الوقت لم يكن التفكير الفلسفي قاصراً على هؤلاء، بل كان هناك عدد كبير من الفلاسفة الآخرين التابعين أو غير التابعين لهذه أو تلك المدرستين المذكورتين. حيث أنه من الصعب على الباحث أن يقوم بتصنيف شامل لجميع المفكرين، ووضعهم تحت مظلة أي مدرسة من المدرستين المذكورتين. لأن التفكير الفلسفي في ذلك الوقت وهو زمن ما بين الحربين العالميتين وفي تلك البلاد وهي بريطانيا لا يزال في حالة تفاعل. وبدون شك تقسيم هؤلاء الفلاسفة وإرجاعهم إلى مدارس معينة إنما هو شيء اصطناعي. وخاصة ما دام كل مفكر يقول ما يبدو له، دون أن يكثر ما إذا كانت أفكاره تتفق وتمشى مع الجامعة التي ينتمي لها، أو لا تتفق ولا تمشي مع تلك الجامعة.

ولكن يجدر بنا أن نشير إلى حركة الوضعية المنطقية لأن عدداً كبيراً من هؤلاء الفلاسفة قد ارتضى هذا الاسم وهو الوضعية المنطقية لفلسفته. حتى وإن كانوا قد اختاروا جزءاً من تلك الفلسفة، وهو ما يعرف بالمنطق التجريبي. وقد اعتقدوا بصفة عامة، أن الفلسفة هي تحليل اللغة، ورفضوا الميتافيزيقا بصفة عامة. وقالوا بنظرية تحقيق المعاني أو نظرية تحقيق المعنى. وهذه النظرية بوجهة نظرها الفيدجشتانية أي المنسوبة إلى فيدجشتاين تقول:

إن القضية التي لها معنى هي القضية التي يمكن التحقق من صدقها وتحقق المعنى يمكن أن يكون بصورتين هما:

التحقق الشكلي وهذا يمكن أن يكون باستعمال المنطق الشكلي.

التحقق المباشر وذلك عن طريق المقابلة بين الفكرة أو القضية والواقعة.

J.O. Urmson, philosophical Analysis, its development Between the two world (1) wars (London 1960) p. 163.

فالشكلي يكون بمقابلة المفاهيم فكرياً، أي بإيجاد الاتفاق والاختلاف بين تلك المفاهيم، بالكيفية التي وجدناها عند جون لوك وهيوم. وإما عن طريق الإدراك المباشر وهو المقابلة بين الواقعة والصورة أو القضية التي تمثل تلك الواقعة.

ورغم هذا كله فإنه من الصعب وضع عنوان مشترك لجميع هؤلاء الفلاسفة. بحيث نقول أنهم ينتمون إلى هذه المدرسة أو تلك فهؤلاء الفلاسفة جميعاً قد يتفقون على بعض الأفكار ويختلفون على أخرى. ومن هنا لا يوجد اتفاق كامل بين فلاسفة جامعة كمبرج ولا بين فلاسفة جامعة أكسفورد حول جميع الأفكار الفلسفية⁽¹⁾.

ينبغي أن نلاحظ أنه في الثلاثينات الأخيرة من هذا القرن كُتبت مقالات كثيرة حول مواضيع فلسفية مختلفة. كان لها تأثير كبير على الفلسفة التي نعى بدراستها في هذا العصر. ونود أن نناقش بعضاً من هذه المقالات لعلنا نبين أو ننور الفكر ببعض الشيء، عن اتجاهات الفلسفة المعاصرة في بريطانيا. وأول هذه المفاهيم التي ينبغي أن نهتم بها ما يعرف بالتحليل.

1 - غرض التحليل : The purpose of Analysis :

لقد كتب رايل مقالة في الثلاثين الأخيرة من هذا القرن بعنوان تعبيرات موضوعية أو مصاغة بصورة مضللة، في هذه المقالة نراه يقول:

إن هناك عدة أنماط من التعبيرات تعتبر من الناحية المنهجية خطأ. ومن هذه التعبيرات ما يسمى بجمل شبه الوجودية (Quasi ontological statements). والمتمثلة في قوله السيد «ب» يكون موضوعياً والسيد «ب» يكون ذاتياً أو جزئياً⁽²⁾، إلى آخره من تلك التعبيرات⁽³⁾. وقبل توضيح ما

Ibid p. 164.

(1)

(2) (Mr. Baldwin is objectiv, Mr. pickwick subjective) quasi platonic statement (colour involves extension).

جمل شبه أفلاطونية اللون يتضمن الامتداد.

Ibid p. 165.

(3)

يهدف إليه هذا الفيلسوف عند معاينته لهذا النوع من الجمل، ينبغي الإشارة إلى مفهومين فلسفيين وهما البسيط والمركب (Simple, compound).

فالبسيط هو ذلك الذي لا يقبل التجزئة إلى ما أبسط منه.

أما المركب هو الذي يمكن تجزئته إلى ما أبسط منه.

ف نجد هناك أفكاراً بسيطة وأفكاراً مركبة، كذلك في الوقت ذاته هناك قضايا بسيطة وهي التي لا يمكن تجزئتها إلى قضايا أبسط منها. وقضايا مركبة وهي التي يمكن تجزئتها إلى قضايا أبسط منها. وكذلك هناك صور بسيطة وصوره مركبة، والمركبة هي التي تكون قابلة للتجزئة أو التحليل.

إن الغرض الذي كان يرمي إليه رابيل من تحليل هذه الجمل ليس فقط الحصول على رأي واضح يمثل معالم الأشياء، وإنما هو إزالة لذلك الغموض الذي يتسبب نتيجة لاستعمال اللغة. والذي يؤدي إلى وجود نظريات غامضة، أو وجود مفاهيم غامضة. وبذلك فإن الجملة القائلة إن السيد «ب» يكون سياسياً، هذه الجملة تحوي الشكل العام لهذه الواقعة. وبالتالي فهي ليست في حاجة إلى تحليل لأنها جملة غير مغلوطة. ولكن جملة السيد «ب» يكون موضوعياً لا تحوي شكلاً بهذه الواقعة أو الحقيقة، فهي إذن في حاجة إلى تحليل. فإذاً بدون التحليل تكون هذه الجملة أو الواقعة أو الحقيقة في حاجة إلى تحليل. بدون التحليل تكون هذه الجملة مركبة وموضوعية بصورة مظلمة، لأن الإشارة إلى الشكل العام لهذه الجملة يكون غامضاً.

هل الذي يعنيه هنا رابيل أن محمول القضية الثانية واضح ومتميز ومناسب لموضوعها، أم أن موضوع القضية الثانية وهي السيد «ب» موضوعياً، إن المحمول هنا يكون غير محدد للموضوع. ولكي يكتمل الشكل العام لهذه القضية، لا بد أن يكون المحمول موضحاً ومحدداً للموضوع.

ولكي يكتمل الشكل العام لهذه القضية لا بد أن يكون المحمول

موضحاً للموضوع بما فيه الكفاية. ولعل رايل يريد أن يقول: الجملة القائلة السيد «ب» يكون رجلاً سياسياً هذه الجملة لا تحتاج إلى علاج من الناحية الفلسفية لأنها ليست جملة مغلوطة.

أما الجملة القائلة أن المستر «ب» رجل موضوعي قد أغلطنا موضوعياً وأعطتنا اشتقاقات غامضة.

ولهذا يجب على الفيلسوف أن يصيغ أو يضع ما يقوله في نمط شفهي بحيث لا يجعلنا هذا النمط أن نقع في الخطأ.

وهكذا نرى أن الخطأ يرجع إلى ذلك الشكل الذي توضع فيه الجمل. فيصبح ذلك الشكل الذي تتخذه الجملة، التي يعبر بها عن الشيء، لا تمثل الحقيقة الواقعية لذلك الشيء.

هذا الأمر دفع بالفيلسوف أ. ج. آير. إلى القول: (A. J. Ayer) يجب أن نبحث عن تنظيم آخر نستعمله لكي يكون في الإمكان تجنب الغموض أو الخطأ، الذي نقع فيه نتيجة لاستعمال تلك الجمل الموضوعية بصورة مربكة.

ونلاحظ أن كلاً من الفيلسوفين (رايل وآير) يهدفان إلى تجنب الخطأ والغموض الذي تسببه اللغة. وهكذا أصبح الهدف هو الكشف عن ترابط منطقي بين مقومات اللغة، أو بين الدلالات اللغوية. وعلى هذا يجب أن تكون اللغة مثل المعادلات الجبرية. وهذا التنظيم المنطقي الجديد ترتب فيه أفكارنا ترتيباً خاصاً، وبحيث يكون هذا التنظيم شبيهاً بما نجده في المعادلات الجبرية⁽¹⁾.

يقول آير:

تواجهنا مشكلة ذلك الذي يعطينا التحليل أو التعريف والذي له الصبغة الفلسفية. . ويمكن أن يقترح في هذا الخصوص أن الإجابة لا ينبغي أن تشير إلى صورة التحليل، وإنما ينبغي أن نرجعها إلى تأثير التحليل فيها.

فقضايا الحس العام، التي تخضع إلى تحليل فلسفي، هي التي شكلت بطريقة وبكيفية تشجعنا على أن نشق منها اشتقاقات خاطئة، أو تجعلنا نفترض أشياء غامضة.

فالقضية التي تتعلق بالأمم والتي نحتاج إلى التحليل الفلسفي هي التي تقودنا إلى التعامل مع الأمم، وكأنهم أشخاص ممجدون، والقضايا الخاصة بالمواضيع المادية، نستدعيها لأنها تشجعنا إلى الاعتقاد بالوجود المادي⁽¹⁾.

2 - طبيعة الميتافيزيقا: The nature of Metaphysics :

لقد وجه هؤلاء الفلاسفة جميعاً نقدهم إلى الميتافيزيقا الكانتيه. لأن كانط كان يحاول أن يقيم الميتافيزيقا على أساس علمي. هذه المحاولة أدت به إلى القول أن الوجود في حد ذاته هو محل اعتقاد وإيمان وليس محل معرفة وإثبات، والوجود بذاته يعني هنا وجود الله والذات والخلود والأخلاقيات أو مبادئ الأخلاقيات. أو بمعنى الوجود المتعالي الأولي غير خاضع لأي نوع من المعرفة المنهجية.

هذا الأمر دفع آير إلى وضع مقالته التي تقوم على استحالة الميتافيزيقا. ومبرهنات على عدم إمكانية أو استحالة وجود ما يسمى بالميتافيزيقا.

يقول آير⁽²⁾:

«إن غرضي لإثبات أن أي محاولة تريد أن تصف لنا طبيعة ذلك الشيء، الذي يقع وراء أو بعيداً عن التجربة الحسية، هي مجرد محاولة لتجميع جمل ناقصة لا معنى لها. والجملة الناقصة هي عبارة: عن مجموعة من الكلمات التي قد تتخذ شكل جملة، أي أن تركيبها يشبه تركيب الجملة، ولكن من حيث

Ibid p. 166.

(1)

(2) النص المقتبس هنا يذكره ج. إ. آير (A.J. Ayer) في مقالة له بعنوان: تحليل في استحالة الميتافيزيقا وانظر:

(Demonstration of the Impossibility of metaphysics), Mind 1934 p. 339.

الواقع لا معنى لها Psedo propositions.

والفضايا الميتافيزيقية والتي تبحث عن طبيعة الحقيقة الأخيرة الكامنة وراء الأشياء، هي من هذا القبيل». فهو هنا في بحثه هذا يوضح استحالة إمكانية تأسيس الميتافيزيقا، ويوضح أيضاً، حتى إمكانية طرح السؤال في حد ذاته، عن إمكانية وجود حقيقة تكمن وراء الظواهر الطبيعية، هي الأخرى لا معنى لها. لذلك أي افتراض يتحدث عن وجود حقيقة بهذه الكيفية هو كلام لا معنى له.

وهكذا لا يكون في إمكان التعليل البرهنة عن إمكانية قيام الميتافيزيقا في حدود هذا المفهوم ويقول أيضاً:

«إذا كان هناك من يرى إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم، فإن مثل هذا الحكم هو ذاتي بالنسبة له. وعليه أن يشير إلى أي عمل ميتافيزيقي ويبين الفرق بين هذا العمل الميتافيزيقي، وبين أي عمل آخر يخص أي علم من العلوم الأخرى. سوف لا يجد فقط أنهم يستعملون وسائل متعددة، ليشقوا من نفس الفروض العلمية نفس نوع المعرفة التي يحصلون عليها، بل سيجدون أنهم يفتنون الحصول على أنواع مختلفة من المعرفة.

الشخص الميتافيزيقي يهتم بالحقيقة المفارقة والمتعالية عن الظواهر. تلك الظواهر التي كان المشتغل من العلم قد اشتق منها تعميماته.

كما أن الشخص الميتافيزيقي، أو الباحث الميتافيزيقي، يرفض المنهج الذي يستعمله المشتغل بالعلم، ليس فقط لأنه يعتقد أن هذا المنهج غير مفيد في الحقل الذي يستعمله فيه العلماء. بل لأنه يعتقد عند استعمال منهجه الميتافيزيقي يكون في إمكانه الوصول إلى معرفة ما في حقله المعرفي هذا.

إن الغرض من هذا البحث ليس أن نطلب من الميتافيزيقي أن يستخدم المنهج العلمي ليصل إلى نهايته، بل إن النهاية في حد ذاتها هي عبث لا طائل وراءه. ومهما كان الفعل الذي يستعمله الباحث الميتافيزيقي فإنه سوف ينجح في أن يقول لا شيء».

هذا الموقف موجه مباشرة إلى المثالية النقدية وإلى الفلسفة المتعالية عند كانط كما سيوضح في بقية النص .

مقارنة هذا الموقف بما كان قد ذهب إليه كانط :

ويستمر آير في انتقاده الميتافيزيقية المتعالية فيقول : «إن صاحب العقل المحض كان قد وقع في التناقض عندما افترض وجود حقيقة غير خاضعة للتجريب . وبذلك ستكون وجهة النظر هنا تختلف عما كان يعتقد صاحب العقل المحض . لأنه كان قد افترض وجود حقيقة مفارقة . ولكن محتوى العقل التأملي في صفته الموضوعية لا يستطيع الحصول على معرفة تتعلق بتلك الحقيقة المفارقة . فهو لم يتردد في تصور وجود إله ، وأنه عنده معرفة عن هذا الإله . رغم أنه ليس في الإمكان إثبات وجود ذلك الإله . (ولكن في رأي آير) القول بوجود حقيقة مفارقة هو مجرد النطق بجملته فارغة لا محتوى لها وأن مثل هذا الافتراض هو افتراض فارغ (Pseudo proposition) .

ما هي الطريقة المستعملة في حل هذا الإشكال؟ . أي ما هي الطريقة المستعملة في حل إشكال القضايا ذات المعنى والقضايا الفارغة؟ . ماذا نعني عندما نسأل ما معنى القضية؟ (ما هو معنى القضية) فالسؤال هنا يصب على معنى القضية لا على معنى المفهوم⁽¹⁾ . وبمعنى آخر يفضل آير السؤال عن معنى القضية بدلاً من السؤال عن معنى المفهوم .

لأن المفاهيم تكون مركبة من قضايا وهكذا تكون الأسئلة عن معنى المفاهيم يمكن أن ترد إلى الأسئلة عن معنى القضية . لأننا إذا أردنا أن نكتشف معنى المفهوم علينا أن نعرف معنى القضية البسيطة التي يشير إليها هذا المفهوم .

(1) هذا الاقتباس نجد تفسيراً له في كتاب آخر لصاحب المقالة A.J. Ayer, Language truth and logic (London 1967) chopte 1. The Elimination of Metaphysics, pp 33 - 45.

ويمكن أن يسأل مرة أخرى ما الذي نسأل عنه عندما نسأل عن معنى القضية .
هناك اتجاهات في إمكانها أن توصلنا إلى الإجابة الصحيحة عن هذا
السؤال .

أحدهما يقول: إننا نسأل ما هي القضية التي يمكن أن نرجع إليها
القضية التي نحن نسأل عنها . وربما المقصود هنا أننا نسأل القضية الأساسية
التي منها قد اشتقت القضية التي نحن نسأل عنها الآن . . .

إن عملية تعريف القضية هنا يمكن أن توصف كالآتي :

إذا أردنا أن نعطي معنى للقضية ، أو نحدد معناها ، فإننا نعدد الظروف
التي تكون فيها القضية صادقة وتلك الظروف التي تكون فيها القضية كاذبة ،
أي غير صادقة . فنحن نستطيع أن نعرف أو نفهم القضية إذا استطعنا أن نعرف
الخبرات التي يجب أن نستعملها لكي نقيم صدق أو كذب تلك القضية . وهذا
يعني أن فهم القضية يتوقف على فهم الوقائع التي يمكن أن تحقق معناها .
فالإشارة إلى الوقائع التي تحتوي تلك القضية هنا تعني الإشارة إلى معنى
القضية⁽¹⁾ .

صدق القضايا يستمد من صدق الوقائع ، وصدق المعنى مستمد من
القضايا التي هي صورة لتلك الواقعة الحقيقية . ماذا يكون موقع القضايا
المتافيزيقية التي ليست لها وقائع خارجية .

إذن فهي ليست صادقة لأنها ليست وقائع خارجية . إذاً تكون فارغة من
حيث المعنى ولا يكون لها سوى تركيباً لغوياً مغلوطاً ، ومن هنا حسب رأي
A. J. Ayer أن تلغى تماماً .

المنطق ماهية الفلسفة :

يرى رسل أن المنطق يعتبر ماهية الفلسفة . ويرى أيضاً أن الفلسفة

A.J. Ayer, Demons tration of the Impossibility of Metaphysics, Mind 1934 p. (1)
339.

لا تستطيع وليس في إمكانها الكشف عن وقائع جديدة. أو أي تعميمات أخرى عن العالم أو الأشياء التي توجد في هذا العالم، إن هذه المهمة هي مهمة العلم. فالعلم وحده هو الذي يكون في استطاعته الكشف عن وقائع العالم والإتيان بشيء جديد، أما الفلسفة فلا تستطيع أن تكشف عن شيء جديد يخص العالم أو أجزائه. ثم نراه يقرر الآتي:

1 - حقائق وتعميمات عن هذا العالم ينبغي أن تطلب تجريباً. وبمعنى آخر كل معرفة إيجابية لا بد أن تأتي عن طريق التجربة. وهذا إما أن يكون عن طريق الإدراك العادي أو يستخلص عن الطرق التي تتبع في دراسة العلم الطبيعي⁽¹⁾.

وهكذا تصبح الظواهر الطبيعية غير معروفة، ولا يمكن أن تستكشف عن طريق التفكير الأولي القبلي، الذي يعتمد على التجربة الحسية، وإنما يعتمد على العقل فقط.

2 - وظيفة الفلسفة هي ترتيب تلك الأفكار التي نتوصل إليها عن طريق التجربة، في صورة قضايا تكون قابلة للتحليل.

3 - هذا التحليل المنطقي ليس من خصائصه الكشف عن حقائق جديدة، أو الكشف عن معارف وأشياء جديدة. بمعنى أنه ليس من خصائصه أن يقيم أو يكشف أي شيء جديد.

4 - الغرض من هذا التحليل إعطاء صورة منطقية واضحة لتلك المعارف التي نكتسبها. وغايته أن يزيد وضوحاً لتلك المعرفة الإيجابية التي نكونها عن طريق الخبرة أو تجربة حسية. ويزيل ذلك الغموض الذي ينتج حينما يكون الشكل المنطقي الذي نعرفه غير واضح.

يقول رسل إن هذه هي الطريقة إلى اتباعها جاليليو للكشف عن حقائق الأشياء، أي أن جاليليو قد ابتعد عن التفكير القبلي واتجه إلى التفكير العلمي التجريبي. ولذا يجب أن يسلك المنطق والفلسفة المبنية على أساس علمي

Bertrand Russell, our knowledge of the External World, (U.S.A 1960) p 33.

(1)

نفس الاتجاه. أي أن المعرفة التي نكونها عن العالم يجب أن تستمد من الإدراك الحسي العادي، ومن الطريقة المنهجية التي نتبعها في دراسة الطبيعة فقط، أما وظيفة الفلسفة فهي عبارة فقط عن توضيح المعارف وإزالة الغموض عنها، وذلك عن طريق التحليل المنطقي⁽¹⁾.

معنى التحليل المنطقي:

فكرة التحليل المنطقي مستمدة من المنطق الرياضي ومن مفاهيم محددة في رياضة المنطق. وهكذا نرى رسل قد جمع بين المنطق وهذه المفاهيم في طريقة فلسفية جديدة هي التحليل المنطقي. ولا شك في أن رسل قد اعتمد على (Principia Mathematica) المبادئ الرياضية. فهي الأسس التي اعتمد عليها في تكوين هذه الطريقة الجديدة وهي طريقة التحليل المنطقي.

أولاً: نحب أن نعرف كيف يستعمل رسل طريقة التحليل المنطقي في مشكلة المعرفة التي نكونها عن الوجود الخارجي. قبل أن نمضي في هذا الأمر لا بد أن نعرف ما هو المقصود من الاصطلاح (Data) (مفردتها Datum) التي تركز عليها المعرفة بالعالم الخارجي. المقصود بلفظ داتا على حسب النص اللاحق هو مادة المعرفة العامة، أو هي المادة التي تعتمد عليها معرفتنا بالشيء العام. وبهذا الخصوص يقول رسل في كتابه (معرفتنا عن العالم الخارجي) ص 65، معرفاً لهذا الاصطلاح:

«في كل مشكلة فلسفية هناك بحث ينبغي أن ينطلق أو يبدأ من ذلك الذي نسميه داتا «المعطيات» (data). وهذا الاصطلاح أعني مسائل المعرفة العامة... بادئين دراستنا هذه بصفة عامة بتلك التفسيرات التي تكون على درجة كبيرة من الصدق والثبات»⁽²⁾.

والمعطيات أو الداتا عند رسل نجدها على ثلاثة أنواع:

(1) Maurice Cornforth, Science versus idealism in Defence of philosophy against positivism and pragmatism (new york 1962) p. 95.

(2) Ibid p. 99 and Russell, our knowledge of the External world (I.S.A 1960) p. 56.

- 1 - حقائق تعرف من الخبرات الحسية المتواصلة .
- 2 - حقائق تعرف عن الذاكرة ومن مشاهدة الآخرين للأشياء .
- 3 - حقائق أو الأسس التي يقوم عليها العلم⁽¹⁾.

وربما نوضح المقصود بحقائق النوع الأول وحقائق النوع الثاني بالرجوع إلى كتاب رسل المسمى بـ (مشكلات الفلسفة) وهنا يتحدث عن الوسائل التي يمكن أن تكون بها المعرفة . فيقسم مصدر المعرفة إلى نوعين : معرفة بالخبرة المباشرة ومعرفة بالوصف . فالمعرفة بالخبرة المباشرة تعني معرفة الحقائق من قبل الشخص نفسه .

فالشخص وحده هو الذي يقوم هنا بمهمة المعرفة ، أما المعرفة بالوصف هي تلك المعرفة التي تنقل إلينا عن طريق وصف الآخرين . أو تنقل إلينا عن طريق مشاهدة الآخرين وقد تكون مشاهدة الآخرين هي الأخرى عن طريقين :

الأول : أن يكونوا هم قد شاهدوا تلك الحوادث ثم رددوها لنا .

ثانياً : أن يكون ما ينقل إلينا عن طريقهم ، بما يسمى بالوصف ، كان قد نقل إليهم عن طريق أشخاص آخرين .

هذا فيما يتعلق بالمعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة ، أما الحقائق التي يقوم عليها العلم هي حقائق ثابتة لا تتغير . في حين أن الخبرات الحسية وحقائق الذاكرة قد تتفاوت فيما بينها . لأن الموضوع الواحد عندما يطرح للاختبار فهو كحقيقة ثابتة ، ولكن ما يدرك عن تلك الحقيقة يختلف عن فرد لآخر .

ومن هنا يقول رسل :

نحن نعرف الأشياء أو ننظر إليها أو نفهمها من وجهات نظر مختلفة .

ولكن هذه العوامل الثلاثة ، وهي حقائق الخبرات ، وحقائق الذاكرة

وحقائق أو الأسس التي يقوم عليها العلم، كلها تعتبر معرفة عامة تقدم لنا (data)، أو المادة أو المعطيات التي تكون خاضعة للتحليل الفلسفي.

وهكذا نرى رسل⁽¹⁾ وبقية الفلاسفة التابعين له يجمعون المعارف العامة عن طريق الملاحظة، أو التجربة، أو العلم، على أساس أنها مادة للتحليل الفلسفي أو للتحليل المنطقي.

والقصد من وراء ذلك هو تحليل هذه المعارف أو هذه الحقائق المختلفة وردها إلى أجزائها البسيطة، وذلك لإزالة الغموض الذي قد يحدث لتلك المفاهيم عند التعبير عنها.

فالمهمة الوحيدة للفلسفة تحليل المعارف المختلفة وردها إلى أجزائها البسيطة، أو إلى مكوناتها الأساسية. وهم عندما يقومون بهذه المهمة لا يهدفون من وراء ذلك، الكشف عن شيء جديد، لأنه ليس من اختصاص الفلسفة كما ذكر سابقاً اكتشاف أي شيء جديد.

فالتحليل إذاً أخذ تلك القضايا التي تشير أو ترمز إلى المعرفة العامة المكتسبة، التي أطلقوا عليها المعطيات الحسية أو داتا (data)، ثم تحليل هذه القضايا إلى جمل ثم هذه الجمل إلى جمل أخرى أبسط منها.

فرسل هنا وأتباعه يستعملون الطريقة التحليلية الرياضية في تحليل المفاهيم العامة، بنفس الطريقة التي يستعملها رسل في كتابه «المبادئ الرياضية».

ويرى رسل أن الداتا أو المعرفة العامة المذكورة تتفاوت درجات الصديق فيها.

بعض المعرفة العامة عندما يطرح للنقد وللتحقيق فيحكم عليه أو يكون محلاً للشك، والبعض الآخر لا يمكن أن يكون محلاً للشك. والذي ليس هو محلاً للشك يطلق عليه رسل (هارد داتا) (Hard data) أو المعطيات الصلبة أو المعرفة العامة الصلبة. ويقصد رسل بذلك الأجزاء الطبيعية التي تكون

Russelle, our Knowledge of the External World (U.S.A. 1960) p 60.

(1)

العالم الخارجي المحيط بنا، هذه الأجزاء تكون ثابتة ولا تتغير وهذه هي التي يسميها بالمعطيات الصلبة (Hard data). بينما المعطيات الحسية المتغيرة وهي (Soft data) أو المعطيات البسيطة. وهي وجهة النظر التي تبدو بها المعطيات الحسية الصلبة، التي تكون الموضوع الحسي المدرك⁽¹⁾.

وأعتقد أن الذي يقصده رسل من قوله، أن بعض المعرفة العامة يتفاوت صدقها والبعض الآخر لا يتفاوت. هو أن الشيء المدرك أو ذلك الشيء الذي هو موضوع للتجربة الحسية يظهر لنا مختلفاً ومتفاوتاً، في كل مرة نقوم فيها بإدراك ذلك الموضوع أو بتجربته، كذلك يظهر متفاوتاً ومختلفاً لمجموعة من المختبريين، فكل واحد يظهر له ذلك الموضوع حسب نظريته الخاصة، أو حسب وجهة نظره الخاصة، والتي تكون مختلفة تماماً عن نظرية الآخرين.

إذن هناك اختلاف في النظرة التجريبية للشيء سواء من الناحية الفردية أو الجماعية. وعلى هذا تكون الإدراكات العامة التي يكونها فرد واحد أو مجموعة من الأفراد مختلفة فيما بينها، بينما الموضوع في حد ذاته يكون ثابتاً.

ويكون الاختلاف هنا فقط في وجهة النظر التي نكونها عن الموضوع المدرك، أما المواضيع المادية كحقائق واقعية تبقى كما هي في طبيعتها. ويصبح كل إنسان ينظر إلى تلك المواضيع من وجهة نظره الخاصة، وهكذا تكون المعطيات الخارجية قابلة للتحليل مثل الأعداد الرياضية التي يحللها رسل إلى أعدادها الأولية، والتي يطلق عليها (أصناف الأصناف).

وهذا يعني أن الموضوع الخارجي قابل للتحليل على أساس أنه مجموعة من المعارف العامة. ويبقى الغرض من التحليل هو الوصول إلى التكوينات أو الأجزاء التي تتكون منها المعرفة. وهذا يعني أو يتطلب تحليل القضايا المركبة إلى قضايا بسيطة حتى تبدو هذه القضايا واضحة لا غموض فيها مثلاً:

القضايا التي تمثل المعرفة العامة، أو تمثل وقائع خارجية مثل المنضدة، كرسي، جبل، وكذلك التعبيرات التي تمثل كلاً من شخص - أمة - دولة، والقضايا العلمية والتي تحتوي على مثل هذه التعبيرات ذرة - الكترون - نواة - موجة، هذه القضايا كلها قابلة للتحليل لأن علاقاتها ومحتوياتها غير بسيطة ولذلك فهي بحاجة إلى التحليل. ومتى حللناها يكون في الإمكان أن نتوصل إلى تكويناتها النهائية، ومتى فعلنا ذلك فإننا نتوصل إلى تعبيرات بسيطة لتلك المواضيع وبذلك نتجنب الخطأ.

فيدجنشتاين:

الآن نريد أن نعرف شيئاً عن المجهود الذي قام به فيدجنشتاين⁽¹⁾ لينمي نظرية رسل في المنطق. وإن كان فيدجنشتاين في كتابه (Tractatus) أو في البحث المنطقي، قد حدد المفهوم المنطقي الأساسي للقضية، كما استعملت في منطق رسل. وبالإضافة إلى ذلك كان يظن أنه في استطاعته أن يأخذ هذا الأمر بطريقة أوسع في حل الكثير من المعضلات الفلسفية.

ونذكر على سبيل المثال مشكلة العالم الخارجي، حيث كان رسل كما مر بنا يرى أن هذه المشكلة في الإمكان حلها، إذا اهتمنا بالتحليل المنطقي للقضايا التي تشير إلى الموضوعات الخارجية، أو إلى العالم الخارجي.

ومن المعروف أن هناك اختلافاً بين الفلاسفة حول القضايا التي تشير إلى العالم الخارجي، فهل هذه القضايا تشير إلى مواضيع مستقلة عن الفكر متعينة أو محددة في مكان ما، أي بمعنى أن تلك المواضيع هي متمكنة في مكان ما، أم هي تشير إلى مجرد تنظيم للإحساسات.

أو أن تلك المواضيع نتحدث عنها بلغة المعطيات الحسية وهي في حقيقتها كما تبدو لنا.

على كل حال نرى رسل يطرح السؤال الآتي: ما هي الطريقة السليمة

في تحليل القضايا التي تتعلق بالعالم الخارجي؟.

كانت إجابة فيدجنشتاين عن هذا السؤال الذي يوجه فيه الحديث إلى رسل: إذا كان في إمكانك أن تعرف طبيعة منطق القضايا فإنك لا تسأل هذا السؤال. فالقضية المعبرة هي عبارة عن صورة للواقعة (والمعبرة هنا تعني القضية الصادقة) بحيث يكون في إمكاننا مقارنتها بتلك الواقعة للتحقق ما إذا كانت صادقة أو كاذبة.

لذلك عندما يقول أحد الفلاسفة أن الموضوع المادي عبارة عن مركب ما مكون من إحساسات، بمعنى عند الإشارة إلى الموضوع المادي فنقول: إن هذا الموضوع المادي عبارة عن مجموعة مركبة من المعطيات الحسية. فإن الشخص الآخر المعارض سوف يقول إنه ليس كذلك، إذ أنه ليس مركباً من هذا النوع من المعطيات الحسية، بل هو موضوع يوجد مستقلاً عن الفكر. كيف نستطيع أن نقارن بين هذه القضايا والواقعة في حد ذاتها لنعرف، الصادق وغير الصادق أو الصحيح وغير الصحيح من هذه القضايا إن الطريقة التي تستعمل في هذا الغرض هي التي يطلق عليها فيدجنشتاين مبدأ التحقق من المعنى، أو نظرية التحقق من المعاني. قبل الاستمرار في الحديث عن نظرية تحقيق المعنى أو عن مبدأ التحقق من صدق المعنى، ينبغي التمييز بين المعنيين الآتين وهما:

القول والظهور Saying and Showing.

لأن فيدجنشتاين عندما كان يحاول أن يضع حداً أو حدوداً للتفكير، كان همه أن يميز بين ما يمكن أن يقال وما يمكن أن يعرف. يقول فيدجنشتاين⁽¹⁾:

«إن القضية تستطيع أن تمثل كل الحقيقة، ولكنها لا تستطيع أن تمثل ما يجب أن يكون مشتركاً بينها وبين الحقيقة، لتكون قادرة على أن تمثلها... القضايا لا تستطيع أن تمثل الشكل المنطقي بحيث يعكس نفسه فيها - ذلك

(1) Ibid, 4, 12. and Maurice cornforth, science versus idealism, (new york 1962) p. 134.

الذي يعكس نفسه في لغة ما، لغة ما لا تستطيع أن تمثله - ذلك الذي يعبر عن نفسه في لغة ما، نحن لا نستطيع أن نفسره بلغة ما. . القضايا تعرض الشكل المنطقي للحقيقة. . هي تعرض الحقيقة. . ما يمكن أن يعرض لا يمكن أن يقال»⁽¹⁾.

وهذا يعني أنه ليس في إمكاننا أن نقول شيئاً عن القضايا التي تتعلق بالميثافيزيقا، ولا يكون قولنا صادقاً ما لم نعرف منطق لغتنا والحدود التي ينتهي عندها قولنا. وهذا الأمر الذي نطلبه من الميثافيزيقا التأملية، وهو عسير المنال وذلك في أن تظهر نفسها بدلاً من أن تقال.

والمهم أن نعرف أن الفرق بين ما يمكن أن يقال، أو ما يمكن أن يظهر، قائم على نظرية فيدجنشتاين القائلة بأن القضية هي صورة للحقيقة. ويرى فيدجنشتاين أنه لكي تكون القضية معبرة لا بد أن تبنى على أساس منطقي، أي تبنى على حسب قواعد المنطق، ولا بد أن تكون قابلة للتحقق. وعلى هذا تكون القضية صورة للواقعة، وفي الوقت ذاته يكون في إمكاننا أن نقارن بين هذه الصورة والشيء التي هي صورة له، أو الشيء الذي رسم في تلك الصورة. ومن هنا يكون تحقيق المعنى الذي يهدف إليه هذا المفكر هو أن نقارن بين القضية التي هي عبارة عن صورة والواقعة في حد ذاتها. فإذا كانت الصورة تطابق الواقعة من جميع الوجوه فإن هذه الصورة تكون صادقة، وبالتالي تكون القضية التي نعبر بها عن هذه الواقعة صادقة هي الأخرى.

أما إذا لم يحدث أو لم يكن هناك تطابق بين الواقعة وصورتها، أي يكون التطابق غير واضح. في هذه الحالة نقوم بتحليل الصورة إلى صورة أبسط منها، ثم نقارن بين الصورة والواقعة، فإذا ما تطابقا من جميع الوجوه تكون القضية صادقة. وإذا لم يتطابقا كانت القضية خاطئة، أو غير صادقة. مثلاً: عندما أقول هذه السبيكة حمراء، فإنه لا بد أن يكون لهذه السبيكة لون. وإذا لم يكن هذا اللون أحمر لا بد أن يكون إما أزرقاً وإما أخضرًا وإما أصفرًا. ولكن لا يمكن القول أن هذه السبيكة مرتفعة، لأن المنطق الطبيعي

للسبب لا يحتمل وجود الارتفاع. ولهذا لا يكون في إمكاني أن أقول أن هذه الضوضاء حمراء، ولا هذه السبب مرتفعة، إن هذين القولين ليسا هما قضيتين مخطئتين فقط، بل هما مجموعة من الكلمات التي ليس لها معنى. وهكذا تكون اللغة غير معبرة إذا ما استعملت على هذا الأساس. ولهذا يجب أن نراعي طبيعة منطق المصطلحات، التي نستعملها في التعبير عن المعاني التي نقصدها. أو ينبغي مراعاة القواعد المنطقية التي توضح لنا كيف تكون القضايا معبرة عن الغرض الذي وضعت لأجله، إذا ما اتبعت تلك القواعد أو غير المعبرة إذا لم تتبع تلك القواعد.

كرناب ودائرة فينا:

يتفق كرناب مع فيدجنشتاين في أن المشكلات الفلسفية تحدث من سوء فهم اللغة. لذلك يجب أن تكون مهمته الفلسفية هي دراسة منطق اللغة. لكنه يختلف مع رسل وفيدجنشتاين في أن التحليل يجب أن يهتم باللغة وحدها دون معاني الجمل. ودون الاهتمام بالعلاقة بين الأفكار والأشياء، لأن مثل هذا الاهتمام هو الذي يقودنا إلى الخطأ. لأن فيدجنشتاين باهتمامه في تحليل المعنى قد وقع في شرك الذاتية المتطرفة، ولذلك كان كرناب يحاول أن يبتعد عن الذاتية المتطرفة. فقال بتحليل اللغة دون المعنى والفلسفة يجب أن تلزم نفسها بتركيب الجمل اللغوية دون الاهتمام بالمعنى.

وهذا بالطبع يختلف عن رأي فيدجنشتاين، الذي كان يرى أن الفلسفة يجب أن تهتم بتحليل المعنى. فهو لا يهتم بالمعنى بقدر ما يهتم بالتركيبات اللغوية. ولما كان كل من رسل وفيدجنشتاين يتخذ الرياضيات هي الأساس في بحثهما نجد أن كرناب يتخذ الطبيعة هي الأساس في بحثه. ولما كان المنطق العلمي هو الذي يستعمل في دراسة الطبيعة، فإننا نجد كرناب ينادي بوضع المنطق العلمي بدلاً للفلسفة، والمنطق العلمي ينبغي أن يحتل مكان الفلسفة. وهذا المنطق العلمي الذي يحتل مكان الفلسفة ينبغي أن يهتم بالتحليل اللغوي. وهذا التحليل اللغوي هو تحليل علمي لأنه قاصر فقط

على علم تراكيب الجمل⁽¹⁾.

يقول كرناب:

«الفلسفة ينبغي أن يحل محلها المنطق العلمي، بمعنى أنها يجب أن تستبدل الفلسفة بالمنطق التحليلي للمفاهيم والجمل العلمية. لأن المنطق العلمي لا يعدو كونه منطق تركيب الجمل للغة العلم⁽²⁾. فالمنطق العلمي الذي ينادي باستعماله كرناب في تحليل اللغة هو ذلك المنطق الذي يهتم بالحدود اللغوية في ذاتها، دون الاهتمام بالمعنى الذي ترمز له هذه الحدود. ثم نجد كرناب يميز بين نوعين من الأسئلة أسئلة موضوعية وأسئلة منطقية. فالعلم يشير الأسئلة الموضوعية تلك الأسئلة تختص بالبحث في الخواص والعلاقات التي يمتلكها الموضوع العلمي. أما الأسئلة المنطقية فهي لا تشير مباشرة إلى الموضوع، بمعنى أنها لا تشير إلى موضوع الدراسة، بل تشير إلى الجمل والحدود والنظريات وهذه بدورها تشير إلى المواضيع.

وهكذا يكون العلم يتعامل مع المواضيع، بينما الفلسفة تهتم بالتحليل المنطقي للعلم، ولا تهتم بالمواضيع. فهي تهتم بالحدود والنظريات والجمل بمعنى أدق تهتم باللغة. وهكذا في نظر كرناب، كان يجب على رسل وفيدجشتاين، ألا يتحدثوا عن المواضيع والوقائع ومعاني القضايا، ولا عن مقارنة القضايا بالوقائع. لأن هذه كلها جرتهم إلى الوقوع في الميتافيزيقا.

لذلك يرى كرناب أنه من الخطأ الحديث عن العلاقة بين القضية والواقعة، أي بين الفكر والحقيقة في ذاتها. لذلك يجب على الفلسفة العلمية أن تلزم نفسها في المقارنة بين القضية والقضية، أو بين الفكرة والفكرة، وأن تتعامل بصفة شاملة مع منطق اللغة. وهكذا يتخذ كرناب ومدرسته موقفاً منطقياً مخالفاً لمنطق فيدجشتاين ورسل. فيما يتعلق بتحقيق المعنى أو التحقق من صدق المعنى. كان كرناب يدعو إلى مقارنة القضية بالقضية، أما رسل وفيدجشتاين فكانا يناديان بالمقابلة بين القضية والواقعة في حد ذاتها.

Ibid. p. 160.

(1)

Ibid. p. 161.

(2)



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های ایران

الفصل العاشر

المذهب الظاهري



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل العاشر

المذهب الظاهري

ما المقصود بالمذهب الظاهري؟

فنقول: في الإجابة عن هذا السؤال: هو ذلك المذهب أو الاتجاه الذي يحاول أن يجعل الجمل بدلاً من أن نتحدث عن الموضوعات المادية نتحدث عن ما يعرف بالمعطيات الحسية⁽¹⁾. وهذا المذهب يرى بدلاً من أن نتحدث عن الموضوعات المادية، مثل الجسمية والصلابة والامتداد، فإننا نتحدث عنها بما يعرف بالمعطيات الحسية. هذا من حيث التسمية وليس من حيث التحليل، أي تحليل الجمل. وحيث أصبحنا نتحدث عن معطيات حسية ممثلة في جمل، فإنه من حيث تحليل أي جملة من هذا النوع لا بد أن يكون هذا التحليل معقداً تماماً. بمعنى التحليل هنا ليس أمراً سهلاً أو هيناً. وقيمة اللغة التي تتعلق بالمواضيع المادية، أو قيمة هذه اللغة التي نتحدث عن الموضوعات المادية، وليس عن المعطيات التي تتعلق بتلك المواضيع المادية، تمكننا بدلاً من أن نتحدث عن عدد كبير من المفاهيم التي تتعلق بالمواضيع المادية، نشير إليها في كلمة واحدة مثل كلمة منضدة. وكلمة المنضدة ذاتها عرضة لأن ترى من زوايا مختلفة. وتظهر بكمييات مختلفة بالنسبة للأفراد وللمحيط الذي تقع به تلك المنضدة. وقد تبدو هذه المنضدة في أشكال وصور وإحساسات مختلفة بالنسبة للأشخاص الذين يقومون بإدراكها وإصدار الأحكام عنها. فالمنضدة الواحدة بذاتها تظهر في صور مختلفة، فإذا ما يمثل

C.H. Whitely, An Introduction to Metaphysics (phenomenalism) (London?) P 73 - 9. (1)

هذه المنضدة ليس هو في الحقيقة لما لتلك المنضدة من صفات وكيفيات . .
الخ .

فنظرية التمثيل اللغوي للمواضيع المادية، أو الحديث عن المواضيع المادية باللغة المادية، أي بلغة تشير إلى تلك المواضيع، لا تعطينا تعبيراً صادقاً أو تمثيلاً صادقاً لتلك المواضيع . لأن كل واحد منا ينظر إلى تلك المواضيع من زاويته الخاصة .

ومن هنا ما يدركه الأفراد أو الأشخاص عن المواضيع المادية هي معطيات لتلك المواضيع، وليس صوراً لفظية أو حقيقية لتلك المواضيع . لأنه كما وضع لنا أن مجموع المعطيات الحسية تشتمل على آراء مختلفة، يمكن الحصول عليها من مسافات مختلفة، ومن زوايا مختلفة، وتحت ضوء مختلف . وهذه كلها لا واحدة منها يشبه الآخر، بل هي نماذج لشيء واحد . لأنها تشتمل على معطيات حسية نتوصل إليها عن طريق اللمس، وأخرى عن طريق الصوت، وأخرى عن طريق النظر، وأخرى عن طريق الطعم . فإذاً كل المواضيع الحسية يمكن أن نكون عنها معطيات حسية بهذه الكيفية، فاصطلاح فتاحة أو برتقالة هو اسم لعدد مختلف من المعطيات الحسية .

فوائد المذهب الظاهري أو مزاياء:

1 - يبدو أن الميزة الأولى للمذهب الظاهري، في إمكانه أن يخلصنا من الشك الذي كان قد أوقعتنا فيه النظرية التي تقول :

إن الأشياء المادية يمكن أن تتمثل فيما يسمى بالإدراك الحسي وهي نظرية التمثيل الحسي The representative theory .

فمثلاً هذه النظرية تتحدث عن وجود أشياء خارجية وفي الحقيقة أن هذه الأشياء لا توجد فمثلاً: كما سيتبين فيما بعد، مشكلة السراب، ومشكلة ظهور الصورة في المرآة، ومشكلة انكسار القلم في كوب الماء .

هذه هي نماذج لنظرية التمثيل الحسي والتي تقر بأن وراء الإحساس

هناك ظاهرة ما حقيقية أو واقعية. وعلى العكس من ذلك، فإن المذهب الظاهري يرى أنه لكي نتخلص مما قد أوقعتنا فيه نظرية التمثيل الحسي، ينبغي ألا نقر بوجود حقيقة خارجية سوى تلك المظهرية، أو ذلك المظهر الذي تبدو به الأشياء.

نحن كنا قد رأينا أن ديكارت قد قبل هذه النظرية وهي نظرية التمثيل الحسي، ورأينا أنه قد وقع في الشك. ورأينا كيف أنه لم يقبل وجود الأشياء الخارجية، إلا بعد أن أثبت وجوده كحقيقة، ثم أثبت وجود الله، ثم اتجه إلى إثبات وجود العالم الخارجي. فهو إذاً كان قد قبل بهذه النظرية، بعد سلسلة من الإثباتات، ولكن ما تهدف إليه نظرية المذهب الظاهري، أو ما يهدف إليه أصحاب هذا المذهب، إنهم يريدون أن يوضحوا أن الحقيقة هي هذه المعطيات الحسية. وأن كل قضية أو جملة تتحدث عن الوجود الخارجي، هذه القضية يمكن أن نتعامل معها، أو نتحدث عنها أو نرجعها إلى ما يسمى بالمعطيات الحسية. فبدلاً من قولنا هذه منضدة نقول هناك معطيات حسية نتحدث عن هذه المنضدة، وليس من الضروري أن يكون لهذه المنضدة أي وجود مادي. فهي إذاً تحاول إزالة الشك فيما يتعلق بالموضوعات المادية، وذلك بأن تجعل وجود أي موضوع مادي مثل المنضدة لا تختلف عن تلك المعطيات الحسية التي نحن نستطيع أن نكونها عنها. ومن هنا لا يكون هناك اختلاف، أو بمعنى آخر بهذه الكيفية لا يوجد هناك أي اختلاف بين الموضوع المادي والمعطيات الحسية لذلك الموضوع. فبدلاً من أن نقول هناك موضوعاً مادياً يوجد خارج الفكر مستقلاً عنه، نقول هناك معطيات حسية. وهنا يمكن أن نزيل الشك الذي كان قد تركته نظرية التمثيل الحسي أو نظرية الإدراك الحسي، التي تقابل بين الوجود الخارجي والإدراك الحسي، والذي يكون الإدراك الحسي هنا انعكاس للأول، وهو الموضوع.

2 - ومن فوائدها أيضاً، أن هذه النظرية تلغي ولا تظهر أي اختلاف بين الموضوع والمعطيات التي نكونها عن هذا الموضوع. وبذلك عندما نقبل التفسير الظاهري للوجود الخارجي، نستطيع أن نخلص أنفسنا من أن نشير إلى

مواضيع مادية غير موجودة. ولهذا يرى هؤلاء الفلاسفة، أصحاب هذا المذهب، أنهم بهذه الكيفية سوف يجعلون مذهبهم التجريبي غير معرض للهدم والانتقاد، من قبل الأشخاص الذين يهاجمون المذهب التجريبي. وخاصة المذهب الواقعي، الذي يقابل بين الحقيقة الواقعية، والإدراكات التي نكونها عن تلك الحقيقة الواقعية الخارجية. والتي قد تبدو لنا على أنها تمثل أشياء، ولكن في الواقع لا توجد. ربما توجه الانتقادات إلى نظرية التمثيل الحسي، فيقال هل التحقق من صدق قضية ما يعتمد على المعطيات الحسية التي نكونها عن أي موضوع. معنى ذلك يمكن التحقق من المعطيات الحسية التي نكونها عن أي موضوع معين، بأن تلك المعطيات تكون صادقة، ما دامت مطابقة لموضوعها. لقد حاول هذا المذهب التخلص من مثل هذا الاعتراض، وذلك بأن جعل المعطيات الحسية نسبية، وتختلف من شخص إلى شخص، وتتأثر بعامل المكان والمحيط الخارجي، أو المحيط الذي يتم فيه تكوين تلك المعطيات الحسية. ولعل هذه النظرية أو هذا المذهب يختلف تماماً عن ما ذهب إليه فيدجشتاين في كتابه تراكتيوس وفي كتابه الثاني البحث الفلسفي، في هذين الكتابين يتحدث عن الظاهرة والقضية أو الواقعة والقضية وكيف يمكن أن نتأكد من أن القضية تمثل الواقع تمثيلاً حقيقياً، وصادقاً في نفس الوقت. ويقول أيضاً أن القضية عبارة عن هذه الواقعة، وهذه الصورة سواء كانت مركبة أو بسيطة، يكون في إمكاننا المقابلة بين الصورة والحقيقة الخارجية، أي بمعنى آخر يكون في الإمكان أن نقابل بين الصورة والحقيقة. إذن المذهب الظاهري يتحدث عن الأشياء التي يمكن أن نرى، ولا يتحدث عن أشياء أخرى افتراضية، أي أننا نفترض أو يفترض لها وجود ما فيما وراء التجربة أو غيرها.

فالمذهب الظاهري يتحدث عن العالم باعتبار أنه معرفة تتعلق بالطبيعة. وهذا يدعو إلى تسجيل الحوادث أو تسجيل ما يحدث في هذا العالم، ثم تنظيمها والتنبؤ بما ستحدثه التجربة الحسية للإنسان، وهذه هي أهمية هذا المذهب. وإذا كان الوجود المادي يقع خارج تجربتنا الحسية،

كما يقول هذا المذهب، فلماذا نهتم به أو لماذا الاهتمام به، فالاهتمام هنا بما يسمع أو يرى أو... الخ.

أي أننا نهتم بالمعطيات الحسية وليس بما يوجد خارج المعطيات الحسية. وهذا يعني أن الإنسان سيظل سجين هذه المعطيات الحسية وسيكون مقيداً بهذه المعطيات الحسية.

مثلاً: فكرة وجود الله، باعتبار أن هذه الفكرة ليست من بين المعطيات الحسية، التي تسمع أو ترى أو تلمس. وإنما هي معاني توجد في فكرنا، تربطنا بوجود متعالٍ غير خاضع بأن يكون من بين المعطيات، ثم نؤمن بوجوده مثل إيماننا بخلود النفس... الخ.

الانتقادات الموجهة إلى المذهب الظاهري:

1 - المظهر والحقيقة: كل شخص ميتافيزيقي لا بد أن يميز بين المظهر والحقيقة. منذ عهد أفلاطون تعودنا أن نرى الفلاسفة يميزون بين المظهر والحقيقة، أو أنهم يحاولون أن يضعوا حداً فاصلاً بين الحقيقة والمظهر.

مثلاً: بعض الإدراكات التي نكونها عن موضوع تكون مطابقة لموضوعها. وهناك بعض الأفكار الأخرى التي نكونها عن موضوع ما لا تكون مطابقة لذلك الموضوع، فنسمي الأولى، التي تطابق موضوعها من جميع الأوجه، أنها حقيقية. أما الأخرى التي لا تمثل أو لا تتطابق مع موضوعها تطابقاً صادقاً، فنطلق عليها أنها غير حقيقية. وقد نطلق على الأخيرة أنها وهمية أو خاطئة. وأحسن من عبر عن هذه الأفكار المطابقة لموضوعها والأفكار الوهمية غير المطابقة لموضوعها رأى ديكارت واسبنوزا في الإدراكات.

أما المذهب الظاهري يرى أنه ليس هناك خلاف بين المظهر والحقيقة. وهذا بعكس النظرية التي تقول أن الموضوعات الحسية أو المادية يمكن أن تتمثل في إدراك حسي ما.

في هذه النظرية نرى أن الاختلاف بين ما يوصف، والمعطى الذي ندركه، أو الذي يمثله المعطى الحسي أعظم مما نتصور. وعليه فلا بد أن نميز هنا فيما ندركه بين حقيقة ومظهر. ونرى أن هناك اختلافاً أساسياً بين الحقيقة والمظهر. وإذا كان المذهب الظاهري لا يعتبر هناك اختلافاً أساسياً، بين المظهر والحقيقة، وأن المظهر هو الحقيقة، وأن المواضع المادية عبارة عن مظهر ومعطيات حسية ولا شيء غير ذلك.

والذي يحدث دائماً أن المعطيات الحسية تكون دائماً بالكيفية التي تبدو بها لنا، فحقيقتها في كيفية ظهورها لنا أو كما تبدو لنا. أما كوننا نعطيها بعض الصفات التي تبدو لنا لم تظهر بها، أو لم تبدُ لنا بتلك الصفات فهو كلام لا معنى له.

وهذا يعني أنه لا يجوز، أن نقول عن المعطيات الحسية تظهر لنا في بعض الأحيان بكيفية، وفي بعض الأحيان الأخرى بكيفية مخالفة، إن مثل هذا الانتقاد لا يوافق عليه أصحاب المذهب الظاهري، فالحقيقة في الكيفية التي تبدو لنا بها الأشياء، ولا يمكن أن نميز بين حقيقة ومظهر. فإذا كنا قد كونا معطيات حسية عن موضوع معين فهذه المعطيات هي حقيقة هذا الموضوع ولا شيء غير ذلك. ومن هنا لا يكون للشخص الظاهري أي تبرير، أو ليس في إمكانه أن يأتي بتبرير، يستطيع من خلاله أن يميز بين ما يسمى بالحقيقة والمظهر لتلك الحقيقة. وبمعنى آخر كيف يمكن أنه نميز بعض الظواهر التي يمكن أن تكون محل شك وخداع حسي ينبغي أن نضيف أن أصحاب هذا المذهب يرون أن المعطيات الحسية، التي تكون الموضوع المادي، مثل المنضدة، تتكون من أشكال وألوان مختلفة. وأن هذه الأشكال جميعها بالتساوي هي حقيقة، ولا واحدة منها يمكن أن يكون هو الشكل الحقيقي، أو اللون الحقيقي للموضوع المادي. المنضدة التي أمامي الآن لها أشكال مختلفة ولها ألوان قد تبدو مختلفة، وليس في إمكاني أن أكتفي كما يقول أصحاب هذا المذهب، أن أقول أن شكلاً واحداً أو لوناً واحداً هو

شكل أو لون هذه المنضدة الحقيقي. لأن كل المعطيات الحسية التي نكونها عن الموضوع هي حقيقية، ولا واحدة منها غير ذلك. ولا يمكن أن نميز بين هذه المعطيات الحسية، ونصنفها إلى معطيات حقيقية وأخرى غير حقيقية. ولكن ما هو موقف، أو ما هو الحل الذي تقدمه هذه المدرسة لبعض المشكلات الحقيقية التي تتعلق بالحقيقة والمظهر؟ من هذه الأمثلة التي يتضح فيها ما يسمى بالخداع الحسي، أو الوهم الحسي، ظهور السراب في الصحراء، وانعطاف القلم في الماء وظهور الصورة خلف المرأة.

الحل الذي تقدمه هذه المدرسة لهذه الأمثلة يمكن أن نلخصه في الوجه الآتي:

بالنسبة لظهور السراب في الصحراء:

لا يمكن أن نعزوه إلى تفكيرنا في الشيء، أو إلى العمليات الفكرية، أو إلى ما يعبر عنه لوك بالتأمل الفكري، فهذا الخطأ لا يرجع إلى التجربة الحسية في حد ذاتها لأن التفكير أو التجربة الحسية بعيدة عن الخطأ، وإنما يرجع إلى ما يسمى بالتوقع Expectation.

فالإنسان حينما يكون في حالة شديدة من العطش، فهناك عمليات فسيولوجية داخل جسمه. هذه العمليات تجعله يتوقع وجود واحة في الصحراء، وهذه الواحة يوجد بها الشجر والماء والظلال، حيث يستطيع أن يستريح هناك ويستطيع أن يطفئ ظمأه. وهكذا يكون تخيل السراب ليس راجعاً إلى أننا نمتلك معطيات حسية تتعلق بهذا السراب، وإنما ترجع فقط إلى التوقع، إذا وجود ما يسمى بالوهم أو الخداع الحسي ليس دليلاً حسب رأي هذه المدرسة، على أن مذهبهم الظاهري قد يقع في الخطأ، وأن الذي نكون عنه معطيات حسية هو حقيقي في حد ذاته. ولا تختلف الحقيقة عن المعطيات الحسية التي نكونها عنها. لأن الخطأ هنا لا يرجع إلى العمليات الفكرية، أو إلى أننا ندرك شيئاً خاطئاً، أو إلى المعطيات الحسية في ذاتها، أو إلى تجربتنا الحسية، وإنما يرجع إلى ما يسمى بالتوقع.

هكذا نجد أن هذه المدرسة قد وجدت تبريراً لإحدى القضايا التي يمكن أن تثار ضد هذا المذهب، وهو إمكانية وجود خلاف بين الحقيقة والمظهر. فالذي يبدو لنا ليس دائماً يمثل الحقيقة، بل لا بد أن نميز بين الحقيقة والمظهر، وهكذا فإن هذه المدرسة تحمل رأياً مخالفاً.

- أما بالنسبة لظهور الصورة في المرأة:

فهذا النوع من الخيالات أو المظهر يمكن أن يخدعنا، فيظهر لنا الصورة خلف المرأة. ونحن ليس في إمكاننا البحث عن تلك الصورة، بحيث نجدها خلف المرأة. كذلك المدرسة التي تعتبر مناهضة للمذهب الظاهري ترى أن هناك فارقاً بين الحقيقة وصورة الحقيقة أو مظهرها. أما التبرير الذي تعطيه هذه المدرسة لهذا النوع من الحجج التي يفترضها المذهب الظاهري فهي كالآتي:

1 - الأشياء تتكون من مجموعة من المعطيات الحسية: هذه المعطيات الحسية توضع بترتيب معين، بحيث يظهر في ذلك الترتيب كل المعطيات التي تمثل الموضوع، والتي هي معطيات له. ولكن عندما تختلف أو تظهر لنا معطيات حسية بصورة، ثم تظهر بصورة أخرى مخالفة لتلك الصورة القديمة. فالصورة التي تظهر مخالفة، سبب الاختلاف هنا يرجع إلى عدم ظهور أو إلى عدم تنسيق المعطيات الحسية تنسيقاً كاملاً، بحيث لا تغيب منه إحدى الزوايا أو الأطراف التي تمثل الحقيقة.

فمثلاً: عندما نضع المنضدة أمام المرأة فإننا سنرى مجموعة من الأجزاء، تتكون منها هذه المنضدة، تظهر في المرأة ومجموعة أخرى تختفي. فاختفاء بعض هذه الأجزاء التي تكون الحقيقة، هي السبب في وقوع ما يسمى بالخداع أو الوهم الحسي. إذاً فالاختلاف بين الحقيقة ومظهرها لا يرجع إلى كون أن هناك حقيقة ومظهراً لها، بل يرجع إلى أن بعض المعطيات الحسية التي تكون الحقيقة لم تظهر، وهذا هو السبب في حدوث خطأ التجارب هنا.

- أما بالنسبة للمثال الثالث انعطاف العصا في الماء والذي يقودنا إلى

الوهم، الخطأ هنا يرجع إلى السبب الآتي:

عندما ندرك هذه الظاهرة يتبين لنا أن العصا تبدو منحنية ولكن نندهش عندما ندخل يدنا في الماء ونتحسس العصا فنجدها غير ذلك.

فهذه هي الأخرى الخطأ فيها راجع إلى أن المعطيات الحسية لم تظهر بالكيفية التي بها هذه العصا، فهذه الظاهرة هي الأخرى ترجع إلى أن بعض المعطيات الحسية لم تظهر كما هي في حقيقتها الظاهرة، أو كما هي في مظهرها. وهذا يجعلنا نتوهم أن تجربتنا هنا خاطئة، أو تفكيرنا هنا خاطيء. وفي الحقيقة هذا الخطأ يرجع إلى عدم ظهور بعض المعطيات الحسية التي يتكون منها الموضوع، بطريقة أو بأخرى في وضعها الطبيعي، للشكل العام الذي تتخذه المعطيات الحسية. وهذا يجعلنا نتوقع وجود صورة أخرى أو شكل آخر يكون خاطئاً، أو يتفاوت مع الكيفية التي ينبغي أن يكون بها.

الفكرة الثانية أو الاعتراض الثاني الذي يحاول المذهب الظاهري أن يجد له تبريراً يتمثل في:

2 - تفسير المذهب الظاهري للوجود المستمر.

يرى المذهب الواقعي كما تبين لنا أن المواضيع المادية لها وجود مستمر. وهذا الوجود المستمر لا يمكن أن يتغير بل سيكون مستمراً على كيفية واحدة. ومن أعلام هذا المذهب:

جون لوك ومن العقليين ديكارت ومن التجريبيين المعاصرين رسل الذي يقول:

بأن هناك حقيقة خارجية، ولكن هذه الحقيقة تظهر لنا بكيفيات مختلفة، فكل واحد يدرك الأشياء من وجهة نظره الخاصة. وقد قمنا بشرح هذه الفكرة في فصل سابق.

وقد رأينا أيضاً أن المعطيات الحسية أو الإدراكات الحسية تأتي وتذهب، وفي كل لحظة نستطيع أن نكون إدراكاً حسيّاً. وأتينا ندرك الموضوع

في لحظته التي يوجد بها، وليس في إمكاننا أن ندركه مرة أخرى. بل علينا أن نقوم بعملية إدراك جديدة، بحيث أن الإدراك الحسي لا يمكن أن يتكرر أكثر من مرة واحدة. وقد رأينا أيضاً في دراستنا السابقة أن الذي يوجد هو الذي يدرك، كما هو واضح في المثالية الذاتية المتطرفة عند باركلي. وأنه ليس هناك وجود مستقل عن الفكر، وهذا كله يدل على اختلاف المدارس التجريبية في تفسير الوجود الخارجي وفي استمراريتها.

والآن ينبغي أن نعرف موقف المذهب الظاهري وكيفية تحليله للوجود المستمر للأشياء.

إن الإجابة التي يعطيها لنا المذهب الظاهري في تفسيره للوجود المستمر للأشياء، هذه الإجابة تمثل تفسيراً جديداً يعتبر تقدماً إلى حد ما، بالنسبة لتفسير الوجود المستمر للأشياء المادية. فالوجود المستمر للمنضدة مثلاً سيكون بالكيفية التي تقوم بها تجربتي الحسية لهذا الموضوع، وبحيث تكون تجربتي غير منقطعة، أو عندما لم يأت شيء يفصل تجربتي عن إدراكي لذلك الموضوع. فاستمرارية الموضوع مرتبطة باستمرارية تجربتي لذلك الموضوع. فعندما أقول أن هناك منضدة توجد في قسم الفلسفة، هذه المنضدة ستظل موجودة ما دام هناك من يدرك هذه المنضدة. والذي يشك في وجودها عليه أن يذهب إلى قسم الفلسفة ويحاول أن يكون معطيات حسية عنها، أو يحاول أن يدركها. وهنا يكون بالإمكان أن نكون معطيات حسية عن هذه المنضدة في أي وقت نشاء. فوجود المنضدة لا يرجع إلى كون أنني أدرك المنضدة، بل يرجع إلى إمكانية إدراكها. فوجود المنضدة أو الموضوع المادي المستمر لا يرجع إلى المعطيات الفعلية التي عندي الآن، بل إنه يرجع إلى إمكانية تكوين معطيات حسية عن ذلك الموضوع. وهذا يعني أن الذي يوجد وجوداً مستمراً ليس الموضوع المادي، وليست المعطيات الحسية وحدها الموجودة فعلياً، بل الأمر يرجع إلى إمكانية الحصول على معطيات حسية عن ذلك الموضوع. لأن استمرارية وجود الأشياء يرجع إلى إمكانية إدراكها، الجسم المادي أو استمرارية الوجود يرجع إلى إمكانية إدراكه أو

تصوره. وهذا الأمر يختلف عما يقدمه باركلي في تفسيره للوجود المستمر، لأن باركلي قد أعطى تفسيراً آخر للوجود المستمر للأشياء المادية وأرجع ذلك إلى الإله فقال: إن هناك إلهاً أزلياً هذا الإله يكون في إمكانه إدراك الأشياء المادية والوجود كله إدراكاً مباشراً ومستمرّاً. فالوجود المستمر هنا عند باركلي لا يرجع إلى التجربة الحسية، ولا إلى عقل الإنسان، ولا إلى التجربة الممكنة، وإنما يرجع إلى العقل الإلهي، الذي بإمكانه إدراك الموجودات كلها ومعرفتها معرفة مباشرة.

3 - المبدأ الثالث الذي تحاول هذه المدرسة تحليله، أو تحليل المذهب الظاهري لفكرة العلية :

أنصار مذهب العلية يرون أن الأسباب لها تأثيرات وكل سبب يؤثر في الأخير وكل مؤثر له أثر.

فالنار مثلاً لها تأثير مباشر في تدفئة الحجرة، والنار هنا تمثل موضوعاً مادياً. فلولاً وجود النار ليس في الإمكان تدفئة الحجرة. كذلك نرى أن المنضدة يمكن أن يوضع غطاء فوقها، وهذا الغطاء له شيء يحمله وهي المنضدة، فالمنضدة هنا لها فاعلية، هذه الفاعلية تتجلى بأن يكون الغطاء الذي نضعه عليها يتخذ كيفية معينة. وهذا الكون كله يتكون من أسباب ونتائج، وهذه الأسباب لها تأثير إيجابي يظهر في تكوين الأشياء، أو خلقها أو إخراجها إلى حيز الوجود، وهذا معناه أن الأسباب لها فاعلية. ونجد أن الفلاسفة الذين يؤمنون بفكرة العلية تدرجوا مع الأسباب من سبب إلى آخر، وتوصلوا إلى أن لكل سبب نتيجة. وكل نتيجة يمكن أن تكون سبباً لنتيجة أخرى، حتى توصلوا إلى السبب الفعال أو العلة الأولى أو السبب الأول أو مسبب الأسباب كلها.

كذلك يرون أن هناك إيجابية بين هذه الأسباب. وهذه الإيجابية تتمثل في تنظيم نظام العالم، وكذلك في نظام الكون. فإذا الأسباب تنظم النظام العام للطبيعة والكون، ولذلك فالنشاط الذي تبدو به الأسباب أو هذه

الإيجابية يمكن أن توضع صورة معينة محددة، أو نظرية معينة أو قانون معين يكون في إمكانه تفسير الكون كله.

ونرى أيضاً أن الفلاسفة الذين يؤمنون بفكرة العلية يقرون أن الموضوع الخارجي له تأثير. وهذا التأثير يبدو بوضوح في الأمثلة التي كنا قد ذكرناها، فهم يرون مثلاً إذا لم يكن هناك جسم مادي له تأثير لما استطعنا أن نجعل الغرفة دافئة. الدفء إذاً يرجع إلى وجود النار ولا يرجع إلى المعطيات الحسية.

فكيف إذاً يكون في إمكان المذهب الظاهري أن يتغاضى عن وجود الأجسام المادية. ويعبر عن وجود تلك الأجسام التي لها وجود حقيقي وواقعي، بلغة المعطيات الحسية، وليس باللغة التي تتحدث عن المواضيع المادية. لأن الجسم المادي هو الذي يحدث هذا التأثير وليست المعطيات الحسية التي تحدث ذلك التأثير.

وفي الوقت ذاته يمكن أن نحدد العلاقة بين المؤثر والأثر الذي يخلفه هذا المؤثر.

فالنار هنا سبب وجود الدفء فالنار هنا لها تأثير وهو الدفء. فهنا يمكن أن نحدد العلاقة بين السبب والنتيجة، وأن السبب دائماً له تأثير. إذاً كيف يكون في إمكان المذهب الظاهري أن ينكر الوجود الخارجي للأشياء؟ مع أن لهذه الأشياء تأثيراً كبيراً وهذا التأثير يبدو واضحاً تمام الوضوح، بمعنى كيف تكون الحلول أو ما هي الحلول التي يقدمها المذهب الظاهري لهذه المشكلة المطروحة.

فمثلاً نراه يقول عندما تتحرك الكرة (أ) إلى أن تحرك الكرة (ب) وتقع في الفجوة لا بد أن تحرك الكرة (ب) راجع إلى حركة (أ). فوقوع الكرة (ب) في حفرة البليارد راجعة إلى حركة الكرة (أ). فهناك إذاً ارتباط بين حركة (أ) وحركة (ب)، وهذا الارتباط نحدده عن طريق الخبرة أو التجربة الحسية. إذاً كما يرى هيوم علينا أيضاً أن نلاحظ حركة اليد، أو المؤشر، أو العصا، التي

نضرب بها الكرة (أ). وعلينا أيضاً أن نلاحظ حركة الكرة (أ) واتصالها بالكرة (ب)، ثم نلاحظ حركة (ب) ووقوعها في الفجوة. هذه الحركة كلها يمكن مشاهدتها عن طريق الخبرة أو التجربة الحسية، فإذا عالم الواقع أو عالم الحس هو الذي يحدد لنا هذه العلاقة.

إن أصحاب المذهب الظاهري يفسرون هذه العلاقة التي توجد بين السبب والنتيجة ليس لإرجاعها إلى عالم الواقع بقدر ما هي ترجع إلى الواقعة النفسية. فهذه الظاهرة ليست شيئاً مادياً بل حالة نفسية ويفسرون حدوث هذه الظاهرة بالكيفية التالية:

فيري هؤلاء الفلاسفة الظاهريون عندما تتحرك كرة ما لتضرب كرة أخرى فهناك ميل داخلي للإنسان. وهذا الميل سيبدأ من السبب ويتعداه إلى النتيجة، وبهذه الكيفية يتم إرجاع حركة الكرة الثانية إلى حركة الكرة الأولى.

لكي يكون في الإمكان معالجة تفسير المذهب الظاهري لفكرة العلية، لا بد أن نستعمل تفسيراً يوازي فكرة الفلاسفة التابعين للمذهب الظاهري. وهذه الفكرة التي تستعمل هنا مستمدة من تفسير ديفيد هيوم لفكرة في العلية، لأن أصحاب المذهب الظاهري يستعينون بديفيد هيوم في تفسيرهم لمذهب العلية.

ومن المعروف أن ديفيد هيوم كان قد فسر الجمل التي تتعلق بالعلية بالكيفية الآتية:

حيث كان يرى أن العلاقة بين السبب والنتيجة لا بد أن تكون من قضايا الواقع، أو لا بد أن تمس تلك العلاقة واقعة معينة. وفي الوقت ذاته يقرر أن علاقة العلية لا تقوم أساساً على الأفكار الثابتة، أو على المواضيع الثابتة بل الثابت هنا هي هذه العلاقة، أما المتغير فهي الأفكار والمواضيع⁽¹⁾. وعليه فإن العلية لا ترجع إلى عالم الفكر، وإنما هي خاصة بعالم الواقع،

David Hume, A Treatise of Human Nature ed.T.H. Green and H. Grose (London (1) 1874) Book I part 3. Sec. I and Sec XIV.

كذلك يوضح أن هذه العلاقة لا تحتوي على أي شيء خارق للعادة. وما لم تفسر العلاقة بين السبب والنتيجة بالكيفية التي ستذكر هنا، فإنها في رأي هيوم ستكون غير ذات قيمة. وهيوم في تفسيره لفكرة العلية والتي أرجعها إلى عالم الواقع نجده هنا قد استعمل فكرة كرة البليارد.

في الواقع هناك حالة نفسية عند الإنسان، وهذه الحالة النفسية تتمثل في العبور الفكري عند الإنسان من السبب إلى النتيجة. ويبدو في رأي فلاسفة هذا المذهب أو في رأي فلاسفة أصحاب المذهب الظاهري، لا شيء هناك يمكن ملاحظته، وهذا الشيء يقودنا إلى فكرة أو كلمات أو مصطلحات تتعلق بالسبب والقوة أو النتيجة.

وهذا يعني أن فلاسفة المذهب الظاهري رغم أنهم يحاولون إرجاع العلاقة بين السبب والنتيجة إلى حالة نفسية معينة، إلا أنهم لا يؤمنون بفكرة وجود قوى للنفس، غير أنهم يرجعون فكرة العلية إلى ما يسمى بالمعطيات الحسية. وهذه المعطيات إما أن تكون معطيات قد وقعت بالفعل أو يمكن أن تقع، وقد عبروا عنها بالمعطيات الفعلية الحسية، والمعطيات الحسية الممكنة. فإذا حدثت هذه المعطيات وحدث مرورها أمام ذهن الإنسان، أي تتابع المعطيات الحسية أمام فكر الإنسان هذا التابع يجعله يظن أن المتقدم من هذه المعطيات الحسية هو السبب في وجود التالي لها.

يمكن أن يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي:

كيف يمكن أن نفرق بين ديفيد هيوم هنا وأصحاب المذهب الظاهري؟ إن هيوم يرجع العلاقة بين السبب والنتيجة إلى عالم الواقع، ويتحدث عن هذه المواضيع باللغة المادية العادية. فهو يتحدث عن المواضيع بأن يعطيها اسماً مادياً، فالمنضدة، مثلاً يعطيها هذا الاصطلاح وكذلك الكرسي وغيره من المواضيع الحسية.

أما المذهب الظاهري فهو يتحدث عن المواضيع بلغة المعطيات الحسية فيقول: توجد هناك معطيات حسية ولا يوجد هناك ما يسمى

بالمواضيع المادية. فالعلاقة بين السبب والنتيجة لا ترجع إلى الواقع بقدر ما هي ترجع إلى المعطيات الحسية. وهذه تتعلق بالناحية النفسية أكثر منها بعالم الواقع ومن هنا يمكن ملاحظة الآتي:

- أن الفلاسفة العقليين يرجعون العلاقة بين السبب والنتيجة إلى العقل، وهذه العلاقة ضرورية ومنطقية في آنٍ واحد.

- أما هيوم فيرجع هذه العلاقة إلى الواقع أو الوقائع الخارجية، وإن كان هيوم يؤمن بعالم الواقع إلا أنه يربط الواقع الخارجي بالإدراكات الحسية، وفي الوقت ذاته ينكر استمرارية ذلك الوجود.

- أما أصحاب المذهب الظاهري فهم يرجعون العلاقة بين السبب والنتيجة إلى حالة نفسية. يرجعون العلاقة بين السبب والنتيجة إلى واقعة نفسية، تتعلق بي أنا وليست هي علاقة تتعلق أو ترتبط بهؤلاء الناس الذين أفترض فيهم أنهم يشبهونني تماماً. وإذا نظرت إلى محتويات معرفتي فإنه في إمكانني أن أدخل في هذه التجربة، أو هذه المعرفة وقائع وهذه الوقائع يمكن أن تتمثل في الآتي:

إن علياً زعلان، وحسناً عنده ألم في معدته، وهشاماً مسرور فهذه كلها تتعلق بتجربة أخذتها أنا عن أناس آخرين، وهذه التجربة تتعلق بأشخاص هم غيري أنا.

إذن ما هي طبيعة معرفتي عن وجود هؤلاء الأشخاص الآخرين، وكيف أعرف ما يدور في أفكارهم، ومن الواضح أن معرفتي بخبرات الآخرين أو بتجارب الآخرين ليست هي معرفة مباشرة. بمعنى أنه ليس في إمكانني أن أتدخل تدخلاً مباشرة لأعرف ما يدور في عقولهم، وذلك لطبيعة المواضيع التي أتعامل معها، لأن هذه المواضيع ليست مادية يمكن أخذ جزء منها أو عينة وإجراء تجربة معينة عليها. ويقدر ما هي أشباه غير محسوسة، فهي أشياء تتعلق بما يسمى بالشعور واللاشعور. وتأثير الحالة النفسية والمحيط الذي يعيش فيه الإنسان، هذه كلها إذا أخذت بعين الاعتبار، تمنعني من تكوين

معرفة مباشرة عن هؤلاء الآخرين وما يدور في عقولهم، عن عالم الواقع. فهم يقولون هذه واقعة نفسية تتعلق بي وليست هي واقعة خارجية تتعلق بحركة الكرات، فيوجهون انتقاداتهم هنا إلى ديفيد هيوم.

مشكلة معرفة ما في عقول الآخرين:

بعد أن رأينا موقف أصحاب المذهب الظاهري من فكرة العلية، وتفسيرهم للوجود المستمر للعالم الخارجي، أو تفسيرهم للوجود المستمر للجوهر المادي، يتبقى أمامنا مشكلة ليست هينة بقدر ما هي مشكلة صعبة، وهي مشكلة معرفة ما يدور في عقول الآخرين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هل يوجد هناك أشخاص آخرون غير ذاتي؟ وهل في إمكاني معرفة ما يدور في عقولهم؟ وما هي الوسيلة لمعرفة أفكار هؤلاء الناس؟ وهل التحقق من وجود عقول الآخرين يكون في زمان ومكان معينين، أم أن المعرفة ستكون في حدود الزمان أو في حدود وقت معين.

من المؤلف أنه من بين الأشياء أو المواضيع التي تكون العالم الذي يحيط بنا، هناك تجربة واعية وهذه التجربة الواعية تشمل شعوري وتجربتي وإحساسي عن أناس آخرين.

ولكن هل الإيحاء وتوارد الخواطر يكون في إمكانه تفسير ما يدور في عقول الآخرين؟.

ويبدو أن الإيحاء أو توارد الخواطر لا يمكن الاستناد إليهما كثيراً في معرفة عقول هؤلاء الناس. رغم أن هناك تجارب متعددة للإيحاء وقد أفضى فيها بعض الناس بما يدور في عقول الآخرين.

أما فيما يتعلق بوجود الأشخاص الآخرين وأن محتوياتهم الفكرية مختلفة عن محتوياتي الفكرية فهذه ظاهرة واضحة.

وأنهم نماذج متميزة عن الوجود المحيط بي، مثلاً الشخص المسمى (علي) الذي يبدو زعلاناً قد استدل على حالته بتعبيراته. فهو يبدو متجهماً

الوجه نافرماً من كل شيء منعزلاً، فتبدو أسارير وجهه بمنظر مختلف، فأعرف أنه في حالة غضب. أما الشخص المسرور فتبدو أسارير وجهه بمنظر مختلف عن الشخص الغضبان، أو الزعلان، وهنا أستطيع أن أفرق بين الاثنين وأكون معطيات حسية. فأقول عن علي أنه زعلان، وعن هشام أنه فرحان، أما محسن الذي كان يشعر بالأم في معدته فتعرف ذلك من حركاته التي تبدو ظاهرة عليه. وهكذا أستطيع من هذه التعبيرات معرفة ما يدور في عقول الآخرين.

فمثلاً: لا أقول عن الشخص الزعلان أنه زعلان لأنه التقى بصديقه، لأن هذه القضية ليست من القضايا الواقعية أو تمس واقعة معينة.

ولا أقول عن الشخص الثاني «محسن» أن معدته تؤلمه لأن أباه قد ضربه، فإن هذه القضية لا تعبر عن واقعة وأن المعطيات الحسية لا تنطبق على ما يدور في أفكارنا. من هنا استدل على وجود عقول الآخرين فعن طريق الخبرة أو التجربة استطعت أن أكون معطيات حسية عن أناس آخرين. فالشخص الذي يشعر بالآلم يختلف عن ذاتي، فهو إذاً شخص مختلف عني وله محتويات فكرية تختلف عن محتوياتي الفكرية. ولكن معرفتي بهذه المحتويات الفكرية ستكون في حدود زمن معين. أي أنه في الساعة العاشرة حدث ذلك الانفعال بالنسبة لمحسن. إذاً معطياتي محددة بزمن معين، لأن الآلم لا يمكن أن يتخذ مكاناً معيناً، وهذا يعني أن الآلم شيء معنوي وليس شيئاً مادياً.

معرفة ما يدور في عقول الآخرين قد أرجعها فلاسفة المذهب الظاهري إلى المعطيات الحسية الفعلية، أو المعطيات الحسية الممكنة. فأنا أعرف ما يدور في عقل كل شخص آخر عن طريق المعطيات الحسية التي أكونها عنه. وهذه المعطيات الحسية لا تمثل واقعة أو حقيقة في فكر ذلك الشخص. وأستطيع معرفة ما يدور في فكره في المستقبل عن طريق المعطيات الحسية التي سأكونها عنه في المستقبل. والمشكلة التي تبقى أمامنا هل الشخص

الذي يعبر عن شيء يعبر حقيقة عما في فكره. أم أنه يمارس ما يعرف بالخداع الذاتي أو الإيهام الذاتي، أو بصورة أوضح ما يسمى بالكذب على الذات. فالتلميذ مثلاً: قد يتظاهر أمام مدرسته بأنه يشعر بألم في معدته، ويمثل دور المريض ليعود إلى المنزل. وقد ينجح في ذلك، فهذا التلميذ قد عبر عن شيء وهو يهدف لشيء آخر.

إذن هنا يمكن أن يقود هذا المذهب في تفسيراته لما يدور في عقول الآخرين إلى ما يسمى بالخداع الذاتي أو الكذب على الذات.

فالإنسان قد يلجأ أو يستعمل بعض الوسائل التي يخدع بها الآخرين لما يبتغيه، وهو في الحقيقة لا يعبر عما يدور في فكره. وهنا ليس في إمكاننا معرفة ما يدور في عقول الأشخاص الآخرين إلا عن طريق المعطيات الحسية. والذي يبدو به ذلك الشخص يعبر تعبيراً صادقاً عنه، أو عن الحالة التي يكون بها فكر الشخص عند التعبير.

ينبغي أن نلاحظ أن أصحاب المذهب التحليلي أرجعوا فكرة ما يدور في عقول الآخرين، وعدم التعبير عن الفكر تعبيراً صادقاً إلى اللغة - فقالوا لو أننا بحثنا عن وسائل أخرى للتعبير غير اللغة لاستطعنا حل مشكلة ما يدور في عقول الآخرين.

نجد من هؤلاء الفلاسفة من نادى باستعمال لغة أخرى مخالفة للغة العادية تشبه لغة الأرقام. ومنهم من اتجه لتحليل المفاهيم اللغوية واقتصروا مهمة الفلسفة بالدرجة الأولى في إزالة الغموض عن الأفكار ومحاولة التعبير عنها تعبيراً صادقاً. مهمة الفلسفة ليس البحث عن أشياء جديدة، وليس مهمتها الوصول إلى ظواهر جديدة. لأن هذه المهمة هي مهمة العلم الآن. وليس مهمة الفلسفة البحث عن الحقائق المتعالية، بل لا بد أن تكون تلك المهمة هي مهمة لغوية، ولا بد أن تكون خاضعة لمنهج التحقق. الخ من المفاهيم التي كنا قد درسناها عند التحليلين.

المراجع العربية

المراجع الأجنبية



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المراجع العربية

- (1) جون هرمان راندر (الابن) وجوستاس بوخلر مدخل إلى الفلسفة، ترجمة ملحم قربان (بيروت 1963).
- (2) مصطفى محمد بدوي، كولردج، سلسلة نوايغ الفكر الغربي 15 (القاهرة 1958).
- (3) ويليام ك. ويمزات، وكلينت بروكس، النقد الأدبي (تاريخ موجز النقد الروماني) الجزء الثالث، ترجمة حسام الخطيب (دمشق 1975).
- (4) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة ؟).
- (5) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية، فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود، (القاهرة 1963).
- (6) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك (القاهرة 1957).
- (7) جريس وآخرون، المبادئ الأساسية للفلسفة، الجزء الأول، ترجمة إسماعيل المهدي (القاهرة 1957).
- (8) كريم متى، الفلسفة الحديثة، (منشورات جامعة قاريونس ؟).
- (10) بول فولكييه، هذه هي الديالكتيكية، ترجمة تيسير شيخ الأرض (بيروت 1955).
- (11) جان كانايا، الوجودية ليست فلسفة إنسانية، ترجمة محمد عيتاني (بيروت 1954).
- (12) جان بول سارتر، الجدار، ترجمة هشام الحسيني (بيروت 1973).
- (13) جان بول سارتر، الغثيان، ترجمة د. سهيل إدريس (دار الآداب بيروت 1964).

المراجع الأجنبية

- 1 - Bertrand Russell, A History of Western Philosophy. (New York, 1959).
- 2 - The Dictionary of Philosophy, ed. Dagobert Df. Runes. (New York,).
- 3 - Jean Jacques Rousseaus, The Social Contract and Discourses. Translated by G.D.H. Cole (U.S.A., 1950).
- 4 - John Haycard (ed.), The Penguin Book of English Verse. (London, 1968), p. 291.
- 5 - Harold Hoffding, A History of Philosophy. (U.S.A.).
- 6 - Sir David Ross, Aristotle. (U.S.A., 1966).
- 7 - Elie Halevy, the Growth of Philosophie Radicalism, Trans. by Mary Morris. (U.S.A., 1960).
- 8 - John Locke, Two Treatises of Government. (New York, 1965).
- 9 - Immanuel kant, Prolegomena to any Future Metaphysics. (U.K., 1959).
- 10 - Political Ideas, edited by David thomson. (A Pelican Book, New york, 1977).
- 11 - Henry Daiken, The Age of Ideology. (U.S.A. 1961).
- 12 - Robert Tucker, Philosophy of Myth in Karl Marx. (London, 1961).
- 13 - Marx and Engles, Basic Writing on politics and philosophy, edited by Lewis S. Fuer. (U.S.A., 1959).
- 14 - Sir David Ross, Aristotle, (London 1946).
- 15 - Henri Le Fegure, Dialectical Materialism. (London, 1968).
- 16 - Walter Kaufman, Existentialism From Dostoevsky to Sartre. (U.S.A., 1967).
- 17 - John Passmore, A Hundred Years of Philosophy. (London, 1966).
- 18 - J.Q. Urmson, Philosophical Analysis, Its Development Between the two world Wars. (London, 1960).
- 19 - A.J. Aher, Demonstration of the Impossibility of Metaphysics. (mind, 1934).
- 20 - Maurice Cornforth Science Versus Idialism in Defence of Philosophy Against Positivism and Pragmatism. (new york. 1962).
- 21 - Bertrand Russell, Our Knoeledge of the External World. (U.S.A., 1960).
- 22 - A.J. Ayer, Language, Truth and Logic. (London, 1967).
- 23 - R.J. Butler, Analytical Philosophy. (Oxford, 1962).
- 24 - Logic and Language, edited by A.G.N. Flew. (Oxford, 1966).
- 25 - C.H. Whitely, An Introduction to Metaphsics. (London).

المحتويات



مؤرخه تحقیقات و پژوهش‌های ایران

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	5 - 7
الفصل الأول: المذهب الرومانسي	9 - 51
الفصل الثاني: المذهب الراديكالي	53 - 69
الفصل الثالث: المذهب الجدلي «هيجل»	71 - 88
الفصل الرابع: ماركس والمادية الجدلية	89 - 102
الفصل الخامس: المنهج الجدلي والمادية الجدلية	103 - 118
الفصل السادس: السمات العامة للجدل	119 - 142
الفصل السابع: الوجودية	
1 - مدخل . 2 - دوستوفسكي	143 - 159
الفصل الثامن: الوجودية عند سارتر	161 - 188
الفصل التاسع: أضواء على الفلسفة التحليلية	189 - 209
الفصل العاشر: المذهب الظاهري	211 - 230
المراجع:	
1 - العربية	231
2 - الأجنبية	232